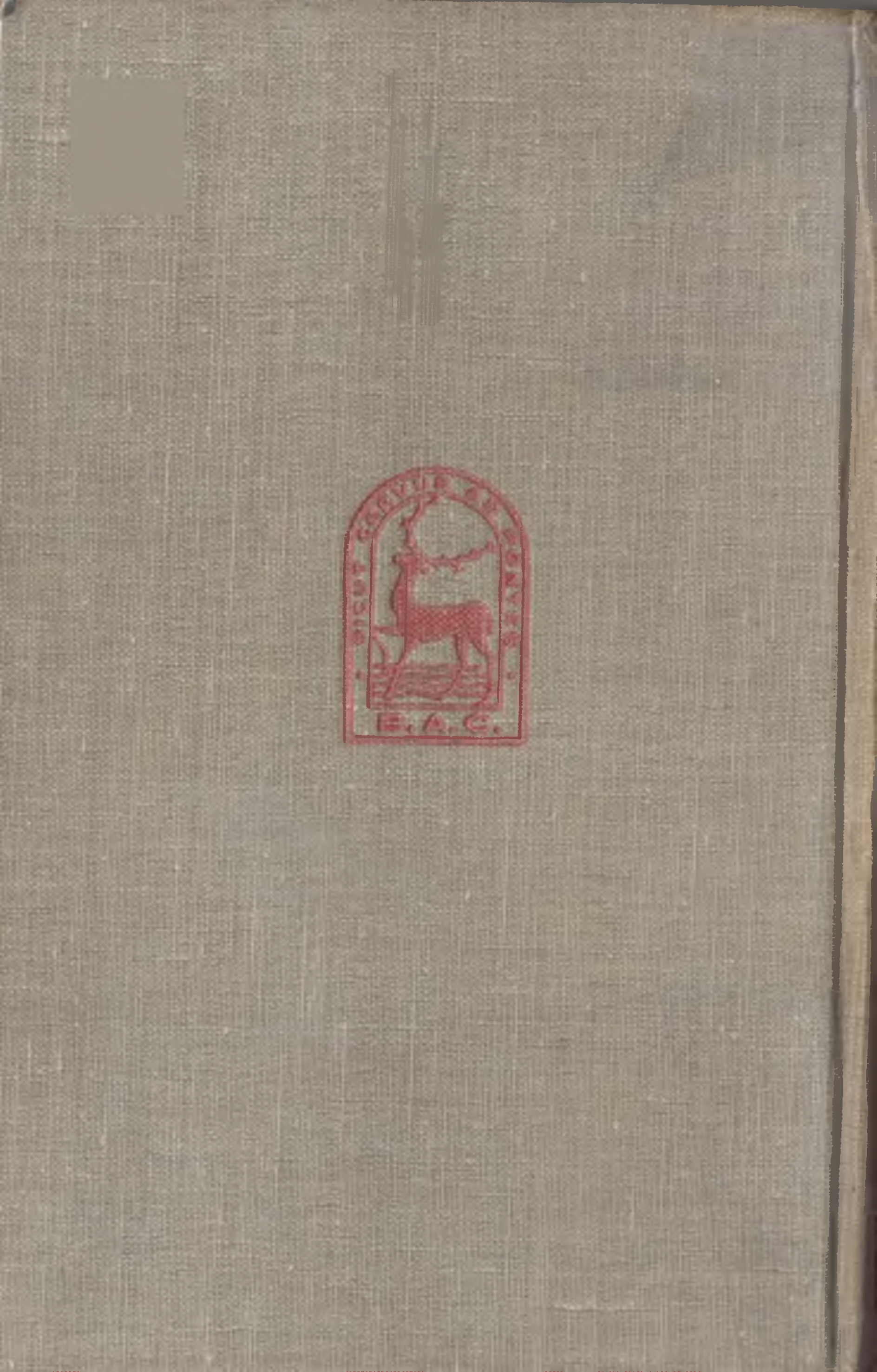
OBRAS DE SAN BUENAVENTURA

TEXTO BILINGÜE

TOMO PRIMERO

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS


B.A.C.

OBRAS
DE
SAN BUENAVENTURA

BIBLIOTECA
DE
AUTORES CRISTIANOS

BAJO LOS AUSPICIOS Y ALTA DIRECCIÓN DE LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

LA EDITORIAL CATÓLICA, S. A. - APARTADO 466
MADRID. MCMXLV

OBRAS
DE
SAN BUENAVENTURA

EDICION BILINGÜE

TOMO PRIMERO

Breviloquio.-Itinerario de la mente a Dios. - Reducción de las ciencias a la teología.-Cristo, maestro único de todos. Excelencia del magisterio de Cristo

EDICION DIRIGIDA, ANOTADA Y CON INTRODUCCIONES
POR LOS PADRES

FR. LEON AMOROS, O. F. M.
LECTOR GENERAL DE SAGRADA TEOLOGÍA

FR. BERNARDO APERRIBAY, O. F. M.
LECTOR GENERAL DE SAGRADA TEOLOGÍA

FR. MIGUEL OROMI, O. F. M.
DOCTOR EN FILOSOFÍA

PROLOGO DEL
EXCMO. Y RVDMO. SR.
FR. LEON VILLUENDAS POLO, O. F. M.
OBISPO DE TERUEL Y ADM. AP. DE ALBARRACÍN

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID. MCMXLV

NIHIL OBSTAT:
Dr. Andrés de Lucas.
Censor.
Madrid, 19 de mayo 1945.

IMPRIMI POTEST:
Fr. Agustín Zuluaga.
Del. Gral. O. F. M.

IMPRIMATUR:
Casimiro.
Obispo Aux. y Vic. Gen.

LA EDITORIAL CATOLICA, S. A.—Alfonso XI, 4.—MADRID

PROLOGO

PRÓLOGO

POR EL EXCMO. Y RVDMO. SR.

FR. LEON VILLUENDAS POLO, O. F. M.

Obispo de Teruel
y Adm. Ap. de Albarracín

LOS grandes Doctores escolásticos aparecen en la Historia condecorados con títulos gloriosos, en conformidad con la excelencia de su doctrina. Sin exageración puede decirse que la calificación más amable y sugeridora corresponde a San Buenaventura. Doctor Devotus, Doctor Seraphicus... *éste es su nombre. Y se trata aquí no de un título adventicio más o menos decorativo, sino de un título que expresa una luminosa realidad, esencialmente incrustada en el espíritu bonaventuriano.*

A los ojos del poeta florentino, el Dante, San Francisco es «tutto serafico nell'ardore». Eso mismo es San Buenaventura, maestro por excelencia de la filosofía del amor. Joven todavía, descubrió en la Orden Franciscana el sello divino que la garantiza y recomienda plenamente. Y San Buenaventura, prendado de los atractivos de la belleza moral de San Francisco y de sus hijos, hízose uno de ellos, penetró cual ninguno los grandes ideales franciscanos, presididos por las efusiones del divino amor, y los vivió seráficamente. Pero siendo como era un pensador, un filósofo, un teólogo, un místico, y todo ello en una pieza y en grado eminente, aquella vida franciscana, tan intensamente experimentada por el Santo, pasando por el transformador de sus facultades supe-

riores, tornóse doctrina, teoría, sistema, radiante especulación.

San Francisco, poeta soberano en todos los actos de su vida, siente la dulce exigencia de cantar; y canta, en efecto, sus expansiones místicas en estrofas de amor, dirigiendo en alabanzas divinas el risueño coro de las criaturas. San Buenaventura es un poeta; pero, sobre todo, es un metafísico por temperamento. Por eso recurre para expresar las experiencias franciscanas, no a la inspiración rimada de su Seráfico Padre, sino a las resplandecientes fórmulas de la «sophia», al ejemplarismo, a los vestigios, imágenes y semejanzas de Dios y a los reverberos divinos en la parte superior de nuestra alma.

Cuando quiera y doquiera, San Buenaventura se muestra ávido de iluminaciones, y en esto es un auténtico maestro de la Universidad de París. Pero las iluminaciones las subordina siempre a la devoción, a la cual todas las cosas temporales deben servir. Y en esto es un fiel discípulo del Serafín del Alverna. La ciencia que termina en la ciencia no entusiasma al Santo: multa enim scire et nihil gustare, quid valet? *De ahí que no halle descanso hasta ordenar la inteligencia a la voluntad, la especulación a la devoción, el esplendor de la inteligencia a la llama de la verdadera sabiduría: en una palabra, hasta someter París a Asís.*

Es, pues, cosa clara que San Buenaventura suspira por la luz y suspira por el amor, pero subordinando la luz al amor. Todos sus esfuerzos se dirigen, ante todo, a cultivar la «centellita de la sindéresis», ese dulce peso del alma al bien, que si en el orden natural se manifiesta imperfecta e insuficientemente, en las almas deificadas por la gracia halla gradual y colmada perfección hasta convertirse en la fruición plena y beatificante de la gloria.

Más aún: las obras de San Buenaventura son vida, y vida exuberante que brota de su comunicación con Dios. A veces nos ofrecen vistas panorámicas de insuperable belleza desde el monte altísimo de las ideas ejemplares de Dios, y a veces guían la subida del alma que anhela unirse con Dios en la mística cumbre. Aquí descubren las vetas de las iluminaciones científicas que se reducen a la teología, cuyo término es la verdadera sabiduría; allí señalan con misión trascendente, como el Precursor a Cristo, al que es nuestro único maestro, camino, verdad y vida. Siempre y en todas partes, San Buenaventura es el mismo: el Doctor Seráfico, que enseña a reducir el alma, por medio de Cristo, al sumo Bien, infinitamente difusivo.

Salta a la vista la oportunidad de la edición de las «Obras de San Buenaventura», cuyo primer tomo sale hoy al público español. Y, en efecto, no son desconocidos los peligros a que se exponen los que sin la savia de la devoción que vivifica se entregan a un estudio árido e infructuoso de la sagrada Teología. Muchos son los que experimentan hoy día cuán necesario es unir la santidad de vida con la ciencia sagrada, evitando toda especulación exagerada. Pues bien; la teología de San Buenaventura responde maravillosamente a estas exigencias actuales, puesto que así ella como todas las ciencias que prestan vasallaje a ella se ordenan a la caridad, término y meta de todas las aspiraciones del hombre. Omnis illuminatio desursum descendens ad caritatem terminatur. *Así afirma vigorosamente el Seráfico Doctor, fiel intérprete del pensamiento cristiano.*

INDICE GENERAL

B I B L I O G R A F I A

Hemos dispuesto esta BIBLIOGRAFÍA según un orden sistemático. Dentro de cada una de las secciones se ordenan los distintos títulos por orden cronológico, según el tiempo en que fueron publicados estos trabajos.

1.—SAN BUENAVENTURA Y SU AMBIENTE

PECKHAM, J., O. F. M.: *Registrum Epistolarum fratris Johannis Peckham.* Ed. C. T. Martín. Londres, 1884.

MANDONNET, P., O. P.: *Les origines de L'Ordo de poenitentia.* Compte-rendu du 4e Congrès scientifique international des catholiques, 5e section. Friburgo, 1885.

HUBERTINO DE CASALE: *Arbor vitae crucifixae.* Venecia, 1485.

JORDÁN DE GIANO: *Chronica.* Publicada en *Analecta franciscana*, I. Quaracchi, 1885.

MÜLLER, K.: *Die Anfänge des Minoritenordens und der Bussbrüderschaften.* Freiburg, i. Br., 1885.

EHRLE, F., S. J.: *Die Spiritualen, ihr Verhältnis zum Franziskanerorden und zu den Fratizellen*, en *Archiv für Liturgie, und Kirchengeschichte*, 1886, II, 106-164; 249-336. Enthält den Text von: *Angelo Clareno, Historia septem tribulationum Ordinis Minorum.*

—: *Zur Vorgeschichte des Kouzils von Vienne*, en *Archiv für Liturgie und Kirchengeschichte*, 1887, III, 48-137; 106-195. *Texte von Hubertiu von Casale.*

—: *John Peckham über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts*, en *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1889, XIII, 172-173.

SABATIER, P.: *Vie de Saint François d'Assise* (cap. XVIII). París, 1894.

—: *Speculum perfectionis seu S. Francisci Assisiensis legenda antiquissima.* París, 1898; Fischbacher.

—: *Actus beati Francisci et sociorum ejus.* París ,1902; Fischbacher.

BOEHMER, H.: *Analekten zur Geschichte des Franziskus von Assisi.* Tubinga, 1904.

EDITORES DE QUARACCHI, PP.: *Opuscula sancti Patris Francisci.* Quaracchi, 1904.

Felder, H., O. M. Cap. : *Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden um die Mitte des dreizchnten Jahrhunderts.* Freiburg i. Br., 1904.
D'Alençon, E., O. M. Cap. : *S. Francisci Assisiensis, vita et miracula, additis opusculis liturgicis auctore Fr. Thomas de Celano.* Roma, 1906.
Jörgensen, J. : *Der heilige Franz von Assisi.* Kempten München, 1908.
D'Alençon, E., O. M. Cap. : *Les idées de Saint François sur la pauvreté.* París, 1909.
Mandonnet, P., O. P. : *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au* XIIIe *siècle (Les Philosophes Belges,* VI-VII). Louvain, 1911.
D'Alençon, E., O. M. Cap. : *L'âme franciscaine.* 2ª ed. París, 1913.
Mandonnet, P., O. P. : *Saint Thomas d'Aquin. Le disciple d'Albert le Grand,* en *Revue des Jeunes,* enero 1920.
Callebaut, A., O. F. M. : *Jean Peckham, O. F. M., et l'Agustinisme, aperçus historiques (1263-1285),* en *Archivum Franciscanum Historicum,* 1925, XVIII, 441-472.
Sarasola, L. de, O. F. M. : *San Francisco de Asís.* Madrid, 1929.
Longpré, E., O. F. M. : *S. Augustin et la pensée franciscaine,* en *La France Franciscaine,* 1932, XV, 1-76.

2.—ESTUDIOS GENERALES

Hollenberg, W. A. : *Studien zu Bonaventura.* Berlín, 1862.
Contestin : *S. Bonaventure et ses faux admirateurs,* en *Revue des sciences ecclesiastiques.* 1870.
Castroplanio, L. da : *Seraphicus doctor Bonaventura in oecumenicis catholicae Ecclesiae conciliis cum patribus dogmata definiens. Disquisitio historico-theologica.* Roma, 1874.
Baroni, A. : *(Meditazioni del Padre.) Amore e scienza, ossia la mente serafica del glorioso dottore S. Bonaventura.* Florencia, 1874.
Martigné, P. de : *La scolastique et les traditions franciscaines,* páginas 79-116. París, 1888.
Evangelista de Saint-Beat : *S. Bonaventura scholae franciscanae magister praecellens.* Tournai, 1888.
Sorrento : *S. Bonaventura e la sua dottrina.* Nápoles, 1890.
Giannini, F. : *Studii sulla scuola francescana.* Siena, 1895.
Evangelista de Saint-Beat : *Le séraphin de l'école, études sur S. Bonaventure,* en *Revue des études franciscaines.* 1900.
Villanova, Th. : *Sanct Bonaventura und das Papsttum.* Bregenz, 1902.
Facin da Bieno, D. : *Dissertatio de studio Bonaventuriano.* Quaracchi, 1902.
Rosati, N. : *L'eloquenza cristiana in S. Bonaventura.* Florencia, 1903.
Facin da Bieno, D. : *S. Bonaventura doctor seraphicus, discipulorum S. Augustini alter princeps.* Venecia, 1904.
Grégoire, P. : *Hegel et saint Bonaventure,* en *Etudes franciscaicaines,* 1904.
Smeets, E., O. F. M. : *Bonaventure (saint),* en *Dictionnaire de Théologie Catholique,* II, col. 962-986. París, 1905.
Robinson, P., O. F. M. : *Saint Bonaventure,* en *Catolic Enciclopedia,* t. II, New York, 1907.

Desbuts, B. : *Dès Saint Bonaventure a Duns Scot,* en *Annales de philosophie chrétienne,* diciembre 1910, 130-150.
Costelloe, L. : *St. Bonaventure, the seraphic doctor.* Londres, 1911.
Jallonghi, E. : *I ritmi latini di S. Bonaventura.* Roma, 1915.
Bittremieux, J. : *La doctrine de saint Bonaventure et le concile de Trente,* en *Etudes Franciscaines,* 1923, 225-240.
Carvalho e Castro, L. de, O. F. M. : *Saint Bonaventure, le Docteur Franciscain. L'ideal de Saint François et l'oeuvre de Saint Bonaventure.* París, 1923. En 8.°, pp. 242.
Meier, L., O. F. M. : *Bonaventuras Selbstzeugnis über seinen Augustinismus,* en *Franziskanische Studien,* 1930, XVII, 345-355.
Onings, I. : *De Augustinus-Interpretatie van S. Bonaventura,* en *Miscellanea Augustiniana,* 1930, II, 173-187.
Corniero, A. de, O. M. Cap. : *Capuchinos precursores de Bartolomé de Barberis en el estudio de San Buenaventura,* en *Collectanea Franciscana,* 1931, I, 184-214 ; 360-374.
Righi, O. : *Il pensiero e l'opera di S. Bonaventura.* Firenze, 1932.
Longpré, E., O. F. M. : *S. Augustin et la pensée franciscaine,* en *La France Franciscaine,* 1932, XV, 1-76.
Bonafede, G. : *Introduzione allo studio di S. Bonaventura,* en *Rivista Rosminiana,* 1934, XXVIII, 8-10.
Pobladura, M. de, O. M. Cap. : *El P. Trigoso de Calatayud promotor de los estudios buenaventurianos (1533-1593),* en *Collectanea Franciscana,* 1935, V, 45-67 ; 371-417.
Abate, G., O. F. M. Conv. : *Quando S. Bonaventura fu dichiarato «Dottore della Chiesa»,* en *Miscellanea Francescana.* 1937, XXXVII, 198-207.
Bonin, D., O. F. M. : *La signification historico-doctrinale de Saint Bonaventure,* en *Recherches de Théologie, Philosophie, Histoire (La France Franciscaine),* 1937, XX, 40-66.
O'Donnell, C. M. : *The Psychology of St. Bonaventure and St. Thomas Aquinas.* Wáshington, 1937. En 8.°, pp. 111-80.
Wegemer, L., O. F. M. : *St. Bonaventura: The seraphic Doctor.* Paterson.
Di Fonzo, L., O.M. Conv. : *Lo studio del Dottore serafico nel «Collegio di S. Bonaventura» in Roma 1587-1873,* en *Miscellanea Francescana.* 1940, XL, 153-186.
Cantini, G., O. F. M. : *S. Bonaventura da Baguorea «magnus verbi Dei sator»,* en *Antonianum,* 1940, XV, 29-74, 155-188, 245-274.
Cicchito, L., O. F. M. Conv. : *L'anima serafica del Dottore serafico,* en *Miscellanea Francescana.* 1941, XLI, 20-33.
Eilers, E., O. F. M. : *Gottes Wort. Eine Theologie der Predigt nach Bonaventura.* Freiburg i. Br., 1941. En 8.°, pp. IX-100.

3.—BIOGRAFIA

Juan Gil de Zamora : *De viris illustribus,* o *Historia canonica et civilis.* Obra de capital importancia por su antigüedad, pero que hasta el presente no ha podido ser hallada. Cf. *Opera omnia,* X, página 39.
Salimbene de Parma : *Chronica,* escrita en 1284. Parma, 1854.—Ed. de O. Holder-Egger : *Chronica Fratris Salimbene de Adam Ordinis*

Minorum, en *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores*, XXXII. Hannover y Leipzig, 1905-1913.

ANÓNIMO : *Catalogus Gonzalvinus*, o *Chronicon XIV vel XV ministrorum generalium*, en *Analecta franciscana*. Quaracchi, 1897, III, 693-712.

THOMAS DE ECCLESTON : *Liber de adventu fratrum minorum in Angliam*, en *Analecta franciscana*, I, pp. 215-278. Ed. Little, París, 1907.

UBERTINO DE CASALE : *Arbor vitae crucifixae*, escrito hacia 1305. Venecia, 1485.

FRANCISCO DE FABRIANO, muerto en 1322, del cual poseemos algunos fragmentos acerca de la vida de San Buenaventura. Cf. Sbaralea : *Supplementum et castigatio ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, Roma, 1806, p. 142 s. ; Bonelli : *Prodromus ad Opera omnia S. Bonav. in typographia Bassanensi*, 1767, p. 64.

ANÓNIMO : *Chronica XXIV generalium ministrorum* en *Analecta franciscana*, III, pp. 1-574.

ANÓNIMO : *Catalogus sanctorum fratrum minorum*, publicado por L. Lemmens. Roma, 1903.

ANGEL CLARENO : *Historia de septem tribulationibus ordinis minorum*. Ed. F. Ehrle en *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte*, 1886, II.

BARTOLOMÉ DE PISA : *Liber conformitatum vitae beati ac serafici Patris Francisci ad vitam Jesu Christi*. Bolonia, 1490 ; Milán, 1510, 1513. Ed. en *Analecta franciscana*, IV.

PAVINII, J. F. : *Relatio ad Sixtum* IV, *pro canonizatione Sancti Bonaventurae*. En *Bonaventurae Opera*, t. VII. Roma, 1599.

WADDINGO : *Annales ordinis fratrum minorum*, t. I y II.

BOLLANDISTAS : *Acta Sanctorum*, t. II, julio. Insertan dos biografías del siglo XVI : *Octaviani a Martinis Sinuessani de vita et miraculis S. Bonaventurae oratio.—Vita S. Bonaventurae, auctore Petro Galesino, protonotario apostolico*.

BONELLI DE CAVALESIO, O. F. M. : *Prodromus ad Opera omnia S. Bonaventurae in typographia Bassanensi*, 1767, c. 1.º : *De gestis S. Bonaventurae*.

SBARALEA, J., O. F. M. : *Supplementum et castigatio ad scriptores trium ordinum S. Francisci*. Romae, 1806 (palabra : *Bonaventura*).

BOULE, J. C. : *Histoire abrégée de la vie, des vertus et du culte de saint Bonaventure, patron de la ville de Lyon*. Lyon, 1747 y 1874.

BERTHAUMIER : *Histoire de S. Bonaventure*. París, 1858.

DA VICENZA, A. M., O. F. M. : *Vita di S. Bonaventura*. Roma, 1874. Versión alemana, Paderborn, 1874.

ORTALEVA DA MISTRETTA : *S. Bonaventura e il secondo concilio di Lione*. Roma, 1874.

MARIANI, A. : *S. Bonaventura*. Florencia, 1874.

MARANGONI, L. : *Vita di S. Bonaventura*. Padua 1874.

GASPARD DE MONTE SANTO : *Gesta et dottrina del serafico dottore S. Bonaventura*. Macerata, 1793. Florencia, 1874.

ANÓNIMO : *Histoire abrégée écrite par un religieux cordelier*. Lyon, 1747. La segunda edición de esta biografía se publicó en *Le cardinal S. Bonaventure : sa vie, sa mort, son culte*. Lyon, 1874.

MAGLIANO, P. DA : *Storia compendiosa di S. Francesco e dei Francescani*, I, pp. 614-650. Roma, 1874.

BUSCOMARI, I. DA : *S. Bonaventura Ordinis fratrum minorum Minister Generalis*. Roma, 1874.

JAILER, I., O. F. M. : *Zu dem sechsten Centenarium des heiligen seraphischen Kirchenlehrers Bonaventura*, en *Der Katholik*. 1874, LIV, 653-667 ; 1875, LV, 8-22.

VICENZA, A. M. DA, O. F. M. : *Vita di S. Bonaventura cardinale et dottore della Chiesa*. Roma, 1874.

SKEY, L. C. : *Life of S. Bonaventure. Londres*, 1889.

VENUTI, T. : *S. Bonaventura a Parigi, studente e dottore*, en *Rassegna nazionale*. Agosto 1897.

CHERANCÉ, L. DE, O. M. Cap. : *Saint Bonaventure*. París, 1899.

EDITORES DE QUARACCHI, PP. : *Vita saraphici Doctoris per modum annalium enarrata*, en *Opera omnia*, t. X, 39-73. Quaracchi, 1902.

THADDAUS, A. P. : *Saint Bonaventure*, 1221-1274. Londres, 1908.

LEMMENS, O. F. M. : *Der heilige Bonaventura*. Kempten und München, 1909.

BALTHASAR, K. : *Geschichte des Armutsstreites im Franziskanerorden*. Münsterberg, 1911.

RIDOLFI, P., O. F. M. : *S. Bonaventura e la Verna*, en *La Verna*. 1913, 43-69.

BIERBAUM, M. : *Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universität París*. Münster i. Westf., 1920.

FOSCO, A. : *S. Bonaventura nei ricordi della sua patria*, en *S. Francesco d'Assisi*. 1921, II, 26-31.

EHRLE, F., S. I. : *Der heilige Bonaventura, seine Eigenart und seine drei Lebensaufgaben*, en *Franziskanische Studien*. 1921, 109-124.

KAISER, J. B. : *St. Bonaventura und der Konvent in Saarburg*, en *Franziskanische Studien*. 1921, VII, 206-211.

CALLEBAUT, A., O. F. M. : *Le chapitre général de 1272 célébré à Lyon*, en *Archivum Franciscanum Historicum*. 1920, XIII, 305-317.

— : *L'entrée de S. Bonaventure dans l'ordre des Frères Mineurs*, en *La France Franciscaine*. 1921, IV, 41-51.

— : *La date du Cardinalat de S. Bonaventure* (28 *mai* 1273), en *Archivum Franciscanum Historicum*. 1921, XIV, 401-414.

CLOP, O. F. M. : *Saint Bonaventure* (1921-1274). París 1922.

VAN DEN WYNGAERT, O. F. M. : *Querelles du clergé séculier et des ordres mendiants á l'université de Paris*, en *La France Franciscaine*. 1922, V, 257-281 ; 369-397 ; 1923, VI, 47-70.

DELORME, F., O. F. M. : *Explanationes constitutionum generatium Narbonensium*, en *Archiv. Francisc. Hist*. 1925, XVIII, 511-524.

CALLEBAUT, A., O. F. M. : *Jean Peckham, O. F. M. et l'augustinisme*, en *Archiv. Francisc. Hist*. 1925, XVIII, 441-472.

LAMPEN, W., O. F. M. : *Translation de saint Bonaventure*, 16 *mars* 1490, en *La France Franciscaine*, 1925, VII, 145-146.

LITTLE, A. G. : *Was St. Bonaventura a studen in Oxford? His visit to England in* 1259, en *Archiv. Francisc. Hist*. 1926, XIX, 289-291.

GLORIEUX, P. : *Essai sur la chronologie de saint Bonaventure*, 1257-1274, en *Archivum Franciscanum Historicum*. 1926, XIX, 145-168.

ONINGS, J., O. F. M. : *De H. Bonaventura als tweede Stichter van de Orde der Minderbroeders*, en *Collectanea Franciscana Neerlandica*. 1927, 127-150.

GRATIEN, O. M. Cap. : *Saint Bonaventure Apologiste de l'évolution franciscaine et modérateur de l'observance regulier*, en *Histoire*

de la fondation et de l'évolution de l'ordre des Frères Mineurs au XIII *siècle*. S. François d'Assise, 1928.
MENINDES, R., O. F. M. : *S. Bonaventure, les Frères-Mineurs et l'unité de l'Eglise au concile de Lyon de 1274*, en *La France franciscaine*, 1935, XVIII, 363-392.
CALLEBAUT, A., O. F. M. : *Le voyage du B. Grégoire* x *et de S. Bonaventure au Concile de Lyon et la date du sacre de S. Bonaventure*, en *Archivum Franciscanum Historicum*. 1925, XVIII, 169-180.
LODOLINI, A. : *Bonaventura da Bagnoregio*.—Bologna. 1931. En 16.° pp. 134.
LONGFRÉ, E., O. F. M. : *Saint Bonaventure et Cologne*, en *Wissenschaft und Weisheit*. 1934, I, 289-297.
RUSSO, F. : *L'Abbate Gioachino, S. Bonaventura, Fr. Elia*, en *Miscellanea Francescana*. 1935, XXXV, 277-280.
RIGHI, O. : *S. Bonaventura entrò nell'Ordine francescano in Parigi o nella Provincia Romana?*, en *Miscellanea Francescana*. 1936, XXXVI, 505-511.
CANTINI, G., O. F. M. : *Un pianto latino sulla morte di S. Bonaventura*, en *Rivista Rosminiana*. 1937, XXXI, 51-61.
LONGPRÉ, E., O. F. M. : *Bonaventure (saint) en Dietionnaire de Spiritualité*. I, col. 1.768-1.783. París, 1937.
— : *Bonaventure (saint)*, en *Dictionnaire d'Histoire et Géographie Ecclesiastique*. IX, *col.* 741-788. París, 1937.
CLASEN, S., O. F. M. : *Bonaventura und das Mendikantentum*. Werl i. Westf, 1940. En 8.°, pp. VIII-136.

4.—ESCRITOS

S. Bonaventurae, Opera omnia... edita studio et cura Patrum Collegii S. Bonaventurae..., anedoctis aucta, prolegomenis, scholiis notisque illustrata. Ad Claras Aquas (Quaracchi), ex typographia Collegii S. Bonaventurae, 10 vol. in folio, 1882-1902. Tom. I-IV : *Comment. in IV libros Sent.* Tom. V : *Opuscula theologica*. Tom. VI : *Comment. in sacram Scripturam*. Tom. VII : *Comment. in evang. S. Lucae*. Tom. VIII : *Opuscula varia ad theol. mystic. et res Ord. Frat. Min. spectantia*. Tom. IX : *Sermones*. Tom. X : *Operum omnium complementum*.
EDITORES, PP., O. F. M. : *Seraphici Doctoris S. Bonaventurae Opera theologica selecta*. Ad Claras Aquas (Florentiae), t. I, 1934, pp. XXV-649 ; t. II, 1938, pp. 1.072 ; t. III, 1941, pp. 920. Está en curso de publicación. Cada uno de los tres tomos publicados corresponde a cada uno de los tres primeros libros del *Comentario* del santo Doctor a los libr. de las *Sent.*
Tria opuscula. Editio quarta, Quaracchi, 1925. En 16, pp. 391. Se publican en este tomo tres opúsculos tomados de la edición crítica, a saber : *Breviloquium, Itinerarium mentis in Deum, De reductione artium ad theologiam.*
Decem opuscula ad theologiam mysticam spectantia. Editio tertia, Quaracchi, 1926. En 16, pp. XI-514. En este tomo se publican 10 opúsculos tomados de la edición crítica de las obras de San Buenaventura, a saber : *De triplici via, Solilaquium, Lignum vitae, De quinque festivitatibus pueri Jesu, Tractatus de praeparatione ad Missam, De perfectione vitae ad Sorores, De regimine animae, De sex alis Seraphim, Officium de Passione Domini, Vitis mystica.*
FANNA, F. DA : *Ratio novae collectionis operum omnium S. Bonaventurae*. Turín, 1874.
DOUAIS : *De l'auteur du «Stimulus amoris», publié parmi les opuscules de Saint Bonaventure*, en *Annales de philosophie chrétienne*. 1885, XI, 361-373, 457-470.
LÓPEZ, A., O. F. M. : *Litterae ineditae Fr. Hieronymi ab Asculo Gen. Min. 1274 - 1279*, en *Archivum Franciscanum Historicum*. 1908, I, 85-87.
LAURAND, L. : *Le cursus dans la Légende de Saint François par Saint Bonaventure*, en *Revue d'histoire ecclésiastique*. 1910, XI, 257-262.
MAGGIANI, V., O. F. M. : *De relatione scriptorum quorumdam S. Bonaventurae ad Bullam «Exit» Nicolai III (1279)*, en *Archivum Franciscanum Historicum*. 1912, V, 3-21.
DAUSEND, H. : *Die St. Gregor von Nazianz-Stellen in den Werken des hl. Bonaventura*, en *Franziskanische Studien*. 1916, III, 151-160.
TRIMOLÉ, B., O. F. M. : *Deutung und Bedeutung der Schrift De reductione artium ad theologiam*, en *Franziskanische Studien*. 1921, VIII, 172-189.
GRABMANN, M. : *Die Erklärung des Bernard von Waging zum Schlusskapitel von Bonaventuras «Itinerarium mentis in Deum»*, en *Franziskanische Studien*. 1921, 125 ss.
PELSTER, F., S. I. : *Literaturgeschichtliche Probleme im Anschluss an die Bonaventura-Ausgabe von Quaracchi*, en *Zeitschrift für katholische Theologie*. 1924, XLVIII, 501-532.
POU Y MARTÍ, J. M., O. F. M. : *Litterae confraternitatis a S. Bonaventura Societati confraternitatis B. M. V. Romae concessae an. 1268*, en *Archivum Franciscanum Historicum*. 1924, XVII, 448-453.
AMBRÓS DE SALDES, O. M. CAP. : *Notes i documents*, en *Estudis Franciscans*. 1926, XXXVII, 112-117.
KRUITWAGEN, B.-LAMPEN, W., O. F. M. : *De Bonaventura-uitgave van Quaracchi (1882 - 1902)*, en *Collectanea Franciscana Neerlandica*. 1927, 389-437.
GLORIEUX, P. : *La date des «Collationes» de S. Bonaventure*, en *Archivum Franciscanum Historicum*. 1929, XXII, 257-272.
FISCHER, C., O. F. M. : *Die «Meditationes vitae Christi». Jhre handschriftliche Uberlieferung und die Verfasserfrage*, en *Archivum Franciscanum Historicum*. 1932, 3-35, 175-209, 305-348 y 449-483.
HENQUINET, F., O. F. M. : *Un recueil de questions annoté par S. Bonaventure*, en *Archivum Franciscanum Historicum*. 1932, XXV, 553-555.
— : *Un broullon autographe de S. Bonaventure*, en *Etudes Franciscaines*. 1932, XLIV, 633-655 ; 1933, XLV, 59-82.
LONGPRÉ, E., O. F. M. : *Le «Lignum vitae» de S. Bonaventure : sa plus ancienne traduction française*, en *Archivum Franciscanum Historicum*. 1933, XXV, 552-556.
PELSTER, F., S. J. : *Die älteste Abkürzung und Kritik vom Sentenzenkommentar des hl. Boneventura, ein Werk des Richardus Ru-*

fus de Cornubia (Paris, 1253-1255), en *Gregorianum*, XVII, 195-223.
DOUCET, V., O. F. M.: *De quaestionibus S. Bonaventurae adscriptis in Cod. Vat. Pal. lat. 612*, en *Archivum Franciscanum Historicum*. 1933, XXV, 487-491.
DELORME, F., O. F. M.: *S. Bonaventurae Collationes in Hexaëmeron et bonaventuriana quaedam selecta* (Bibliotheca franciscana scholastica Medii Aevi). Ad Claras Aquas, Florentiae, 1934, páginas XXVIII-440.
WILMART, A., O. S. B.: *Le grand poème bonaventurien sur les sept paroles du Christ en croix*, en *Revue Bénédictine*. 1935, XLVII, 235-278.
GLORIEUX, P.: *Un ms. méconnu: Arras 873*, en *Recherches de théologie ancienne et médievale*. 1935, VII, 81-85.
— : *S. Bonaventure. Questions disputées «De caritate», «De novissimis»*. París, 1936-38. En 8.°, pp. XXX-96.
ROTA, A.: *Un brano del Commento di San Bonaventura alle Sentenze di Pier Lombardo*, en *Archivi*. 1936, ser. 2.ª, II, 87-89.
FISCHER, C., O. F. M.: *Apocryphes attribués a Saint Bonaventure*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, t. I, col. 1843-1856. París, 1937.
DELORME, F., O. F. M.: *Joannis de Pecham Quodlibet Romanum*. Romae, 1938, pp. LVII-189.
BORDOY-TORRENTS, P. M.: *Técnicas divergentes en la redacción del Breviloquium de S. Bonaventura*, en *Ciencia Tomista*. 1940, LIX, 442-451.
DECKER, B.: *Die Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarung von Wilhelm von Auxerre bis zu Thomas von Aquin*. Breslau, 1940. En 8.°, XV-224.
FRIEDERICHS, J.: *Zum «Vorwort des hl. Bonaventura» Op. om.* II, 1-3, en *Franziskanische Studien*. 1942, XXIX, 78-89.

5.—VERSIONES

Sobre las versiones españolas véase el estudio que publicamos en la Introducción.

STEFANINI, L.: *S. Bonaventura. Itinerarium mentis in Deum*. Torino, 1933. En 8.°, pp. 92.
OTTAVIANO, C.: *S. Bonaventura. Itinerario de la mente verso Dio*. Palermo, 1933. En 8.°, pp. 94.
ALVARO, F.-PICCIOLI, G., O. F. M.: *S. Bonaventura. Itinerario de la mente in Dio e Governo dell'anima*, tradotti e annotati da F. Alv. *I sette doni dello Spirito Santo*, tradotti e annotati da G. Picc. Siena, 1933. En 8.°, pp. XXIV-208.
BARBALISCIA, T.-M., O. F. M.: *S. Bonaventura. Il Breviloquio tradotto e commentato*. Pompei, 1934, 2 vol. En 8.°, pp. 489 y 804.
ROSATI, N., O. F. M.: *S. Bonaventura da Bagnoregio. Opusculi mistici volgarizati dal latino con introduzione dal P. A. Gemelli*. Milano, 1926. En 8.°, pp. 531.
S. Bonaventura. Della perfezione della vita. Traduzione curata dal periodico *Aurora Franciscana*. Alessandria, 1932. En 16.°, pp. 80.
LUCA, G. DE: *S. Bonaventura. A le suore «Su la perfetta vita»*. Brescia, 1931. En 16.°, pp. 160.

VARAZZE, A. DA, O. M. CAP.: *Guida ad una vita più perfetta. Pagine di spiritualità pei religiosi francescani*. Génova, 1931. En 16.°, pp. 192.
PIETRO DA CANEDO, V., O. F. M.: *Legenda de Santo Francesco composta per el serafico doctore S. Bonaventura. Reducta in vulgare per el venerable patre fratre P. da C.* Città di Castello. En 4.°, men., pp. 447.
GASSEDER, N.: *Sieben kleinere Schriften des heiligen Kirchenlehrers Bonaventura*. Frankfurt am Main, 1824.
ANÓNIMO: *Des heiligen Bonaventura Weg des Geistes zu Gott (Itinerarium mentis in Deum)*. Münster, 1836.
ECKER, J.: *Der Baum des Lebens, 48 kurze Betrachtungen über das Leben, Leiden und die Verherrlichung Jesu Christi, von dem seraphischen heiligen Kirchenlehrer Bonaventura*. Münster, 1881.
— : *Ein Büchlein von der Vollkommenheit des Lebens*. Münster, 1881.
ANÓNIMO: *Die sechs Flügel des Seraphs, ein Büchlein für Vorgesetzte und Untergebene im Ordensstande vom seraphischen heiligen Kirchenlehrer Bonaventura*. Freiburg, 1897.
HAMBURGER, S. J.: *Des heiligen Bonaventura mystisch aszetische Schriften*. I. Teil (*von den fünf Festen des Kindes Jesu; Der mystische Weinstock, Briefe... Von der Lenkung der Seele; Abhandlung von der Vorbereitung auf die heilige Messe*). München, 1923.
IMLE, F.-KAUP, J., O. F. M.: *S. Bonaventura. Breviloquium. Ein Abriss der Theologie*. Werl i. Westf., 1931. En 16.°, pp. VIII-290.
KAUP, J., O. F. M.-BÖHNER, PH, O. F. M.: *S. Bonaventura, Itinerarium mentis in Deum*. Werl. i. Westf., 1932. En 16.°, pp. XX-92.
GERSTER A ZEIL, TH, O. M. CAP.: *Das vollkommene Leben, ein Büchlein für gottliebende Seelen*. Bregenz a. Bodensee, 1935. En 16.°, pp. 70.
KERKHOVE, L., O. F. M.: *Legenda von den H. Franciscus door den Bonaventura*. Mechelen, 1927. En 16.°, pp. 274.
BERTHAUMIER: *Oeuvres spirituelles de S. Bonaventure, traduites par M. l'Abbé Bert*. París, 1854-1855.
ALIX, C.: *Théologie séraphique extraite et traduite des oeuvres de S. Bonaventure*, 2 vol. París, 1853-1855.
PALHORIES, G.: *Saint Bonaventure*. París, 1913. Con una traducción del *Itinerarium*.
JEAN DE DIEU, O. M. CAP.: *Les trois Voies de la vie spirituelle*. París, 1929. En 16.°, pp. 260.
— : *Oeuvres spirituelles de Saint Bonaventure*. II: *De la vie perfecte*. París, 1931. En 8.°, pp. 264.
— : *Oeuvres spirituelles de S. Bonaventure*. III: *Le Christ Jésus*. París, 1932. En 8.°, pp. 310.
— : *Oeuvres spirituelles de Saint Bonaventure*. IV: *La perfection moral d'après l'Evangile*. París, 1936. En 8.°, pp. 366.
JAMES, O. M. CAP.: *The Franciscan vision*. Translation of St. Bonaventura's *Itinerarium mentis in Deum*, with an Introduction. London, 1937. En 8.°, pp. IX-74.
SCHNEIDER, S., O. F. M.: *S. Bonaventura. Escriptos espirituales escolhidos e traduzidos pre Frei S. Sch., O. F. M.* Petropolis (Brasil), 1936. En 16.°, pp. 294.

6.—SAGRADA ESCRITURA

Mahusius (van Mahieu), J.: *S. Bonaventurae in Lucam enarratio.* Amberes, 1539.

Barberis, B. de: *Glossa seu summa ex omnibus S. Bonaventurae expositionibus exacte collecta.* Lyon, 1681-1685.

Borne, C. van den, O. F. M.: *De fontibus Commentarii S. Bonaventurae in Ecclesiasten,* en *Archivum Franciscanum Historicum* 1917, x, 257-270.

—: *De H. Bonaventura als schriftuurforscher,* en *De Katholiek.* 1921, 26-87.

—: *De schriftuurinspiratie volgens den H. Bonaventura,* en *De Katholiek.* 1922, 253-258.

—: *De Canone biblico S. Bonaventurae,* en *Archivum Franciscanum Historicum.* 1925, XVIII, 313-317.

Delorme, F., O. F. M.: *Saint Bonaventure et le nombre apocalyptique 666,* en *La France Franciscaine.* 1925, VIII, 519-525.

Borne, C. van den: *Doctrina S. Bonaventurae de inspiratione et inerrantia Sacrae Scripturae,* en *Antonianum.* 1926, I, 309-326.

Vermelj, C., O. F. M.: *Geschiedenis der exegetische werke van den H. Bonaventura,* en *Collectanea Franciscana Neerlandica.* 1931, II, 261-290.

Marco de Castellví, O. M. Cap.: *Noció bonaventuriana dels sentits biblics,* en *Estudis Franciscans.* 1934, XLVI, 5-15.

Gerster a Zeil, Th., O. M. Cap.: *Jesus in ore prophetarum. Tractatus de vaticiniis mesianicis juxta S. Bonaventurae doctrinam.* Taurini, 1934. En 8.°, pp. 230.

7.—COMENTARISTAS

Vorilongus, G. (Vurilonis, Vorlion, † en 1464): *Commentarius in quatuor libros sententiarum juxta doctrinam S. Bonaventurae et Scoti.* Lyon, 1484; París, 1503; Venecia, 1496, 1519.

Brulifer (Brulever, † en 1499): *Reportata in quatuor libros sententiarum S. Bonaventurae.* Basilea, 1501, 1507; Venecia, 1504; París, 1521, 1570.

Pelbart de Temesvar († en 1490): *Rosarium juxta quatuor libros sententiarum.* Haguenau, 1503, 1504, 1507, 1508; Venecia, 1586, 1589; Brescia, 1594.

Juan de Combes († en 1570): *Annotationes et declarationes in terminos theologales S. Bonaventurae.* Lyon, 1560, 1611; Venecia, 1575.

Nicolás de Niisse († en 1509); *Resolutio theolograrum.* Rouen, 1568; Venecia, 1574.

Trigoso, P.: *Sancti Bonaventurae... Summa theologica.* Roma, 1593; Lyon, 1616. Fué impreso sólo el primer tomo, que contiene el tratado *De Deo uno,* quedando la obra interrumpida por la muerte del autor.

Coriolano, F. L.: *Sancti Bonaventurae... Summa theologica* Roma, 1622. Se publicó solamente el tomo primero, que contiene *De Deo uno et trino.*

Capuleus Cortonensis, P.: *Commentaria in primum et secundum Sententiarum divi Bonaventurae.* Venecia, 1622.

Juan M. de Zamora: *Disputationes theologicae de Deo uno et trino, in quibus praeter accuratam sacrorum dogmatum elucidationem... omnes controversiae inter D. Bonaventuram, D. Thomam et Scotum... occurrentes opposite et candide componuntur.* Venecia, 1626.

Forestius, Th.: *Paraphrases, commentaria et disputationes de alma et sanctissima Trinitate iuxta mentem divi Bonaventurae.* Roma, 1633.

Hauzer, M.: *Collatio totius theologiae inter maiores nostros f. Alexandrum Halensem..., S. Bonaventuram..., f. Joannem Duns Scotum... ad mentem S. Augustini.* Lieja y Namur, 1646-1652.

Gabrielli, F.: *Theologicae disputationes de praedestinatione sanctorum et impiorum reprobatione ad mentem divi Bonaventurae et Scoti.* Roma, 1653.

Langres, B. de: *Bonaventurae Bonaventura et Thomas seu unica geminaque theologiae summa ex omnibus fere sanctorum Thomae et Bonaventurae placitis... concinnata, interquae si aliquando videatur esse dissidium, aut benigna explicatione componitur aut problematica disputatione eventilatur.* Lyon, 1653, 1655.

Gabrielli, F.: *Theologicae disputationes de fide, spe et charitate ad mentem divi Bonaventurae et Scoti.* Roma, 1656.

Baudunio, M. de: *Paradisus theologicus unius et trium doctorum angelici, seraphici et subtilis horumque conciliatoris.* Lyon, 1661-1665.

Regiensis, M.: *Summa seraphica, in qua S. Bonaventurae seraphica theologia... dilucide est enodata,* etc. Marsella, 1669.

Augustinis a Monteulmi, B. de: *Seraphici S. Bonaventurae Ecclesiae doctoris super quatuor Sententiarum libros Theologiae Juris et Facti, in Summam redacta.* Roma, 1696.

Baudunio, M. de: *Compedium theologiae tam speculativae quam practicae.* Lyon, 1673.

Bontemps, G.: *Palladium theologicum seu tota theologia scholastica in septem tomos distributa, ad intimam mentem divi Bonaventurae.* Lyon, 1676.

Barberiis, B. de: *Tabula seu index generalis in Opera omnia S. Bonaventurae.* Lyon, 1681. Este índice se halla impreso también en la edición Vives de las obras de San Buenaventura, t. xv.

—: *Cursus theologicus super IV libros Sententiarum ad mentem seraphici doctoris S. Bonaventurae.* Lyon, 1687.

8.—TEOLOGIA

Habsensis, B.: *Elucidatio quarumdam quaestionum et locorum theologicorum de sacramentis in quibus S. Bonaventura a quibusdam doctoribus graviori censura perstringitur.* Colonia, 1669.

BRUSELAS, F.-M. DE: *Theologia capuccinoseraphica, scholastica et moralis.* Gante, 1715.
LOO, B. VAN: *Specimen doctrinae speculativae de iusta et sapienti permissione mali sive peccati ad mentem S. Bonaventurae.* Lovaina, 1856.
FANNA, F. DE: *Seraphici doctoris S Bonaventurae doctrina de Romani Pontificis primatu et infallibilitate.* Turín, 1870.
PIAT: *De sententia S. Bonaventurae circa essentiam sacramenti paenitentiae.* Tournai, 1874.
VICENZA, A.-M. DE, y ROVIGNO, J. DE: *Lexicon Bonaventurianum philosophico-theologicum.* Venecia, 1880.
ZAHN, J.: *Glaube, Hoffnung und Liebe nach Dante, in Vergleich mit Thomas von Aquin (Summa theol.,* II, *2, q. 1-27) und Bonaventura (Lib.* II *Sent., d. 23-31),* en *Der Katholik.* 1882, LXII, 294-311, 352-374.
SCHWANE, J.: *Dogmengeschichte der mitleren Zeit.* Friburgo de Br., 1882. Indica las principales opiniones teológicas.
NEIRONE, B. DA: *Speculum theologiae dogmaticae ex operibus seraphici doctoris S. Bonaventurae desumptum.* Génova, 1885.
LIMBURG, M.: *Die Prädestinationslehre des heiligen Bonaventura mit besonderer Berücksichtigung der Scholien in der neuen Gesamtansgabe der Werke Bonaventuras,* en *Zeitschrift für katholische Theologie.* 1892, XVI, 581-662.
GOTTSCHICK, J.: *Über die Versöhnungslehre Bonaventuras,* en *Zeitschrift für Kirchengeschichte.* 1902.
DÖRHOLT: *Der heilige Bonaventura und die thomistisch-molinistische Controverse,* en *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie.* 1897-1898.
BIERBAUM, M.: *Zur Methodik der Theologie des heiligen Bonaventura,* en *Der Katholik.* 1909, LXXXIX, 35-52.
MENESSON, G.: *La connaissance de Dieu chez Saint Bonaventure,* en *Revue de Philosophie.* 1910, 5-19, 113-125.
BERNARDI, V.: *Una questione interessantissima per la apologetica e per la teologia, ossia l'atto di fede e la dottrina di S. Tomaso, del B. Alberto M. e di S. Bonaventura.* Turín, 1912.
IMLE, F.: *Franziskaner Ordensgeist und franziskanische Ordenstheologie,* en *Franziskanische Studien.* 1919, 99 ss.
BOZITKOVIC, G., O. F. M.: *S. Bonaventurae doctrina de gratia et libero arbitrio.* Balneis Marianis, 1919. En 8.°, pp. XLII-158.
KATTUM, F. X.: *Die Eucharistielehre des heiligen Bonaventura.* München-Freising, 1920. En 8.°, pp. 196.
JÉRÔME, D.: *Saint Bonaventure et la science humaine du Christ,* en *Etudes Franciscaines.* 1921, 210-234, 317-343.
NIK, P.: *Die Ablasslehre des heiligen Bonaventura,* en *Franziskanische Studien.* 1921, 145-155.
KREBS, E.: *Zur spekulativtheologischen Eigenart des heiligen Bonaventura,* en *Franziskanische Studien.* 1921, 136-144.
GUARDINI, R.: *Die Lehre des heil. Bonaventura von der Erlösung.* Düsseldorf, 1921. En 8.°, pp. XVII-206.
—: *Das «Argumentum ex pietate» beim heiligen Bonaventura und Anselms Dezenzbeweis,* en *Theologie und Glaube.* 1922, XIV, 156-165.

BITTREMIEUX, J.: *La science infuse du Christ d'après Saint Bonaventure,* en *Etudes Franciscaines.* 1922, 308-326.
—: *l'institution des sacraments d'après S. Bonaventure,* en *Etudes Franciscaines.* 1923, XXXV, 129-152, 225-240, 337-355.
—: *De instanti collationis Adamo justitiae originalis et gratiae doctrina S. Bonaventurae,* en *Ephemerides theologicae Lovanienses.* I, abril 1924.
STOHRS, A.: *Die Trinitätslehre des heiligen Bonaventura; eine systematische Darstellung und historische Würdigung. I. Teil: Die wissenschaftliche Trinitätslehre.* Münster, 1923.
MAYER, V., O. M. C.: *The doctrine of Bonaventure concerning our knowledge of God.* New York, 1924.
MIOC, V., O. F. M.: *Septem dona Spiritus Sancti in doctrina S. Bonaventurae.* Sarajevi, 1924. En 8.°, pp. 88.
BELMOND, S., O. F. M.: *Le libre arbitre d'après Saint Bonaventure,* en *La France Franciscaine.* 1925, VIII, 5-63.
MITZKA, F.: *Die Lehre des heiligen Bonaventura von der Vorbereitung auf die heiligmachende Gnade,* en *Zeitschrift für katholische Theologie.* 1926, L, 61 ss.
LONGPRÉ, E., O. F. M.: *La regalità di Gesù Cristo in S. Bonaventura e nel B. Duns Scoto.* (En *Regalità di Cristo. Relazioni, atti e voti del primo Congresso Nazionale della Regalità di Gesù Cristo, 20-22 maggio 1926.*) Milano, 1926, pp. 246-278.
—: *La royauté de Jésus-Christi chez Saint Bonaventure et Duns Scot.* Montreal, 1927, pp. 44.
BONNEFOY, J. F., O. F. M.: *Le Saint Esprit et ses dons selon Saint Bonaventure.* París, 1929. En 8.°, pp. 237.
GERSTER A ZEIL, TH., O. M. CAP.: *Doctrina Doctoris Seraphici de contritione,* en *Etudes Franciscaines.* 1929, XLI, 306-326, 459-488.
—: *Purgatorium juxta doctrinam Seraphici Doctoris S. Bonaventurae.* Taurini, 1932. En 8.°, pp. VIII-108.
LAMPEN, W., O. F. M.: *De causalitate sacramentorum juxta S. Bonaventuram,* en *Antonianum.* 1932, VII, 77-86.
IMLE, F.: *Sozialunterschiede und Sozialausgleich nach dem hl. Bonaventura,* en *Franziskanische Studien.* 1932, XIX, 81-98.
STANISLAS DU CHAMBON-FEUGEROLLES, O. M. CAP.: *La devotion à l'humanité du Christ dans la spiritualité de Saint Bonaventure.* Lyon, 1932.
SOIRON, T., O. F. M.: *S. Bonaventura. Prolegomena ad sacram theologiam ex ejus operibus collecta.* Bonnae, 1932. En 8.°, pp. 32.
UMILE A GENOVA, O. M. CAP.: *La teologia purgatoriale di S. Bonaventura e quella di S. Catalina da Genova comparate,* en *Vita Catar.* 1932, V, 86-91; 1933, VI, 148-155.
—: *Doctrina S. Bonaventurae de distinctione attributorum,* en *Callectanea Franciscana.* 1933, III, 321-346.
SIMONIS, S., O. F. M.: *De noodzakelijkheid der H. Eucharistie volgens den H. Bonaventura,* en *Alg. Nederl. Euchar. Tijdschr.* 1933, XII, pp. 65-90.
BITTREMIEUX, J.: *De transsubstantiatione quid senscrit S. Bonaventura,* en *Collectanea Franciscana.* 1933, III, 26-39.
HENQUINET, F., O. F. M.: *De causalitate sacramentorum juxta codicem autographum S. Bonaventurae,* en *Antonianum.* 1933, VIII, 377-424.

AMORÓS, L., O. F. M. : *La Teología como ciencia práctica en la escuela franciscana en los tiempos que preceden a Escoto*, en *Archives d'Histoire Doctrinelle et Litteraire du Moyen Age*. 1934, IX, 261-303.
KAUP, J., O. F. M. : *Die Tilgung der lässlichen Sünden im Fegfeuer nach Bonaventura*, en *Franziskanische Studien*. 1934, XXI, 26-33.
KOENIG, E. : *De inhabitatione Spiritus Sancti doctrina S. Bonaventurae*. Mundelein (Illinois), 1934. En 8.°, pp. III-80.
IMLE, F. : *Die Theologie des heil. Bonaventura*. Werl i. Westf., 1934.
SOIRON, T., O. F. M. : *Glaube, Hoffnung und Liebe. Ein Buch über das Wesen christlicher Frömmigkeit*. Regensburg, 1934. En 8.°, pp. 303.
— : *Vom Geist der Theologie Bonaventuras*, en *Wissenschaft und Weisheit*. 1934, I, 28-38.
— : *Heilige Theologie. Grundsätzliche Darlegungen*. Regensburg, 1935. En 8.°, pp. 178.
SÖHNGEN, G. : *Bonaventura als Klassiker der «Analogia fidei»*, en *Wissenschaft und Weisheit*. 1935, II, 97-111.
CLERC, L. : *Le Saint-Esprit et ses dons selon Saint Bonaventure*, en *Nova et Vetera*. 1936, XVIII, pp. 181-188.
GERSTER A ZEIL, TH., O. M. CAP. : *Sacramentum extremae unctionis. Tractatus theologicus praesertim ad mentem S. Bonaventurae exaratus*. Taurini, 1936. En 8.°, pp. VIII-175.
— : *Infernus. Tractatus dogmaticus juxta sensum S. Bonaventurae exaratus*. Taurini, 1936. En 8.°, pp. VIII-175.
BÖHENER, PH., O. F. M. : *Die natürlichen Werte der Ehe nach dem hl. Bonaventura*, en *Franziskanische Studien*. 1937, XXIV, 1-17.
BAUDAUX, B., O. F. M. : *Philophia «Ancilla Theologiae»*, en *Antonianum*. 1937, XII, 293-326.
GIROLAMO DA MILANO, O. M. CAP. : *La dottrina del miracolo nelle opere di S. Bonaventura*. (Sin lugar.) 1938. En 8.°, pp. 111.
SILIC R., O. F. M. : *Christus und die Kirche. Ihr Verhältnis nach der Lehre des heiligen Bonaventura*. Breslau, 1938. En 8.°, paginas XVI-268.
ANSELMO DA MOENA, O. M. CAP. : *La potestà delle chiavi nell'insegnamento di S. Bonaventura*. São Paolo (Brasil), 1938. En 8.°, páginas VIII-79.
HUMILIS A GENUA, O. M. CAP. : *Influxus Patrum et theologorum in doctrinam S. Bonaventurae de institutione sacramenti Extremae Unctionis a saec. VI ad initium saec. XIII*, en *Collectanea Franciscana*. 1938, VIII, 325-354.
BITTREMIEUX, J. : *Christus Rex. Quelques textes de Saint Bonaventure*, en *Etudes Franciscaines*. 1938, L, 668-675.
BERRESHEIM, H. : *Christus als Haupt der Kirche nach dem heiligen Bonaventura*. Bonn, 1939. En 8.°, pp. XVI-403.
KAUP, J., O. F. M. : *Christus und die Kirche nach der Lehre des hl. Bonaventura*, en *Franziskanische Studien*. 1939, XXV, 333-344.
MONTCHEUIL, J. DE : *La raison de la permanence du Christ sous les espèces eucharistiques d'après Saint Bonaventure et Saint Thomas*, en *Recherches de la science religeuse*. 1939, XXIX, 352-364.
MARIE-BERNARD D'IPRES, O. M. CAP. : *La prescience divine selon S. Bonaventure*, en *Collectanea Franciscana*. 1939, IX, 321-360.
SILIC, R., O. F. M. : *S. Bonaventurae de morali causalitate sacramentorum doctrina fuitne in detrimentum doctrinae ejus de Ecclesia?* (*Collectanea Franciscana Slavica*, II.) Sibenici, 1940. En 8.°, pp. XIX-339.
FRIEDERICHS, J. : *Die Theologie als spekulative und praktische Wissenschaft nach Bonaventura und Thomas von Aquin*. Bonn, 1940. En 8.°, pp. 64.
RENNER, K. : *Die Christologie des Petrus von Tarantasia* (Nach seinem Sentenzenkommentar). Bonn, 1941 En 8.°, pp. 60.
KAUP, J. : *Zum Begriff der «iustitia originalis» in der älteren Franziskanerschule*, en *Franziskanische Studien*. 1942, XXIX, 44-55.
SCHORN, A. : *Über die Gabe der Weisheit nach Bonaventura*, en *Wissenschaft und Weisheit*. 1942, IX, 41-54.

9.—MARIOLOGIA

FASOLIS, V. : *S .Bonaventura e la SS. Vergine*. Turín, 1874.
BRANS, G., O. F. M. : *Het Middelaarschap van Maria bij den H. Bonaventura*, en *Handeligen van het Vlaamsch Maria-congres te Brussel*, pp. 305-317. Bruselas, 1921.
BITTREMIEUX, J. : *Le sentiment de Saint Bonaventure sur l'immaculée conception de la Vierge*, en *Etudes Franciscaines*. 1928, XL, 367-394.
ONINGS, I., O. F. M. : *Maria Nieuwe Eva volgens de leer van den H. Bonaventura*, en *De Standaard van Maria*. 1929, IX, 129-134.
PALATUCCI, A., O. M. CONV. : *Il pensiero di S. Bonaventura sulla divina maternità di Maria*. Assisi, 1932. En 8.°, pp. 24.
JOSEPH A LEONESSA, O. M. CAP. : *St. Bonaventura zur umbefleckten Empfängnis Marias*, en *Franziskanische Studien*. 1933, XX, 304-308.
CICCHITO, L., O F. M. CONV. : *Maria Mediatrice universale in S. Bonaventura e in Dante*, en *Miscellanea Francescana*. 1936, XXXVI, pp. 20 ss.
PLESSER, V., O. F. M. : *Die Lehre des hl. Bonaventura über die Mittlerschaft Mariens*, en *Franziskanische Studien*. 1936, 353-389.
FONZO, L. DI, O. F. M. CONV. : *Doctrina S. Bonaventurae de universali Mediatione B. Mariae Virginis*. Romae, 1938. En 8.°, pp. 372.
— : *De corporea assumptione B. Virginis Mariae ejusque gloria caelesti juxta S. Bonaventuram*, en *Marianum*. 1939, I, 327-350.
— : *S. Bonaventura universalis Mediationis B. Virginis egregius Doctor*, en *Miscellanea Francescana*. 1939, XXXIX, pp. 46 ss.
APOLLINAIRE, P., O M. CAP. : *S. Bonaventure, le chantre de Marie*, en *Etudes Franciscaines*. 1939, XLL, 337-358.
ROSCHINI, G. M. : *La dottrina di S. Bonaventura sulla mediazione universale di Maria*, en *Marianum*. 1940, II, 59-80.
— : *Annotatio circa mediationem marianam in operibus S. Bonaventurae*, en *Marianum*. 1940, II, 86-88.
FONZO, L. DI, O. F. M. CONV. : *S. Bonaventurae opinio de prima apparitione Christi resurgentis ad B. Virginem*, en *Marianum*. 1941, III, 64-70.
CHIETTINI, E., O. F. M. : *Mariologia S. Bonaventurae*. (*Bibliotheca Mariana Medii Aevi. Fasc. III.*) Sibenici-Romae, 1941. En 8.°, pp. XXV-216.

10.—ASCETICA Y MISTICA

ROSSI, J.-B., S. J. : *Opuscula spiritualia quatuor. I. Sancti Bonaventurae sapientiam esse angelicam; II. Philomela et Seraphici Amoris imago...* Roma, 1644.

TEMPESTI, C. L. : *Mistica teologia secondo lo spirito e le sentenze di S. Bonaventura.* Venecia, 1748.

— : *Esersizi spirituali.* Venecia, 1756.

RICHARD, J. : *Etude sur le mysticisme speculatif de Saint Bonaventure, docteur du* XIIIe *siècle.* París, 1869.

BRAM, C. : *Der heilige Bonaventura als Mystiker,* en *Der Katholik.* 1887, t. II, 83-92, 183-197, 301-318.

POTHRON, F. : *Praxis disciplinae et perfectionis ex opusculis D. Bonaventurae.* Esta obra es del siglo XVII, y ha sido editada, con la traducción francesa por Víctor-Bernardino de Rouen. Roma, París, Tournai, 1901.

BALLEA, L. C. : *Il misticismo di S. Bonaventura nelle sue antecedenze e le sue esplicazioni.* Turín, 1901.

PERALTA, V. DE, O. M. CAP. : *El pensamiento de S. Buenaventura sobre la contemplación mística,* en *Estudios Franciscanos.* 1912, VIII, 426-442.

ANÓNIMO : ZUR *Mystik des heiligen Bonaventura,* en *Franziskanische Studien.* 1916, 189-191.

ANDRES, F. : *Die Stufen der Contemplatio in Bonaventuras Itinerarium mentis in Deum und im Benjamin major des Richard von St. Viktor,* en *Franziskanische Studien.* 1921, 189-200.

STÖLKERL, L. : *Die Lehre des heiligen Bonaventura uber das Wesen der evangelischen Vollkommenheit,* en *Franziskanische Studien.* 1921, 211 ss.

LONGPRÉ, E., O. F. M. : *La théologie mystique de S. Bonaventure. A l'occasion du VII Centenaire 1221-1921,* en *Archivum Franciscanum Historicum.* 1921, XIV, 36-108.

SYMPHORIEN DE MONS, P., O. F. M. : *L'influence spirituelle de Saint Bonaventure et l'Imitation de Jésus-Christ,* en *Etudes Franciscaines.* 1921, 36-77, 235-255 ; 1922, abril-junio ; 1923, 279-300, 356-381.

GILSON, E. : *La conclusión de la «Divine Comédie» et la mystique franciscaine,* en *Revue d'histoire franciscaine.* 1925, I, 55-63.

ROSENMÖLLER, B. : *Religiöse Erkenntnis nach Bonaventura.* Münster, 1925.

JUAN DE GUERNICA, O. M. CAP. : *Introducción a la mística franciscana.* Buenos Aires, 1925.

HUBERTUS, O. M. CAP. : *St. Bonaventura, teeraar der Mystick,* en *Nederlandsche Katholieke Stemmen.* 1925, XXV, 13-19, 39-46.

GEMELLI, A., O. F. M. : *La dottrina ascetica di S. Bonaventura da Bagnoregio,* en *Rivista di filosofia neoscolastica.* 1925, XVII, 270-292.

KAUP, J., O. F. M. : *Die theologische Tugend der Liebe nach der Lehre des hl. Bonaventura.* Münster i. Westf, 1927. En 8.°, páginas IV-100.

DUNSTAN DOBBINS, O. M. CAP. : *Franciscan Mysticism: The Mystical Theology of the seraphic Doctor.* New-York, 1927.

VISMARA, S., O. S. B. : *La mistica di S. Bonaventura,* en *Rivista di filosofia neoscolastica.* 1929, XXI, pp. 184-191.

GERSTER A ZEIL, T., O. M. CAP. : *Des Gebet nach der Lehre des hl. Bonaventura.* Bolzano, 1931. En 16.°, pp. 126.

JEAN DE DIEU, O. M. CAP. : *Contemplation infuse et contemplation acquise d'après S. Bonaventure,* en *Etudes Franciscaines.* 1931, XLIII, 401-429.

BONNEFOY, J.-F., O. F. M. : *Au sujet du «De triplici via» de S. Bonaventure,* en *La France Franciscaine.* 1931, XIV, 249-269.

BISSEN, J.-M., O. F. M. : *Les degrés de la contemplation selon S. Bonaventure,* en *La France Franciscaine.* 1931, XIV, 439-464 ; 1932, XV, 87-105.

— : *L'importance de la contemplation selon S. Bonaventure,* en *La France Franciscaine.* 1932, XV, 437-454.

GRÜNEWALD, S., O. M. CAP. : *Franziskanische Mystik. Versuch zu einer Darstellung mit besonderer Berücksichtigung des hl. Bonaventura.* München, 1932. En 8.°, pp. XI-144.

FACCIN, D. : *Exercitia spiritualia duce ac magistro seraphico Doctore divo Bonaventura.* Vicenza, 1932.

SIMONIS, S., O. F. M. : *De causalitate Eucharistiae in Corpus mysticum doctrina S. Bonaventurae,* en *Antonianum.* 1933, VIII, 193-228.

BISSEN, J.-M., O. F. M. : *Les conditions de la contemplation selon S. Bonaventure,* en *La France Franciscaine.* 1934, XVII, 387-404.

— : *De la contuition,* en *Etudes Franciscaines.* 1934, XLVI, 559-579.

SPANJOL, N., O. F. M. : *Il concetto dell'instruzione in S. Bonaventura,* en *Rivista de Filosofia Neo-Scolastica.* 1934, XXVI, 341-385.

RAHNER, K., S. J. : *Der Begriff der exstasis bei Bonaventura,* en *Zeitschrift für Aszese und Mystik.* 1934, IX, 1-19.

BONNEFOY, J. F., O. F. M. : *Une somme bonaventurienne de théologie mystique: le «De triplici via».* París, 1934. En 8.°, pp. 184.

SOIRON, TH., O. F. M. : *Die Aszese des Erkennens nach St. Bonaventura,* en *Wissenschaft und Weisheit.* 1934, I, 310-316.

JERÓNIMO DE FERRARA : *Grados de perfección según S. Buenaventura,* en *Vida Sobrenatural.* 1934, XXVIII, 135-142.

CULHNE, D. : *De corpore mystico doctrina seraphici Doctoris.* Mundelein (Illinois), 1934. En 8.°, pp. 111-109.

JALLONGHI, E. : *Il misticismo bonaventuriano nella Divina Comedia.* Cittá di Castello, 1935.

BISSEN, J., O. F. M. : *Des effets de la contemplation selon Saint Bonaventure,* en *Recherches de Théologie, Philosophie, Histoire* (La France Franciscaine). 1936, XIX, 20-29.

HARTNETT, J. J. : *Doctrina Sancti Bonaventurae de deiformitate.* Mundelein (Ill.), 1936. En 8.°, pp. 11-104.

BORDOY-TORRENTS, P. M. : *Aspectes fundamentals de la humiltat segons la doctrina de Sant Bonaventura y Sant Antoni de Padua,* en *Estudis Franciscans.* 1936, XLVIII, 25-34.

JEAN DE DIEU, O. M. CAP. : *L'essence de la perfection chrétienne d'après S. Bonaventure et S. Thomas d'Aquin,* en *Etudes Franciscaines.* 1937, XLIX, 129-146.

KLUG, H., O. F. M. : *Die Lehre des hl. Bonaventura über die Aufgabe der eingegossenen Tugend des Glaubens und ihre Darlegung in dem Sentenzen-Kommentar des sel. Johannes Skotus,* en *Franziskanische Studien.* 1937, XXIV, 105-121.

LANDSBERG, P.-L. : *La philosophie d'une expèrience mystique. L'itinerarium*, en *Vie Spirituelle*. Suplément LI (1937), 71-85.
BIZZARRI, R., O. M. CAP. : *Divi Bonaventurae de lingua sententia cum hujus temporis opinionibus comparata*, en *Collectanea Franciscana*. 1939, IX, 485-493.
IMLE, F. : *Das geistliche Leben nach der Lehre des hl. Bonaventura*. Werl i. Westf., 1939. En 8.°, pp. VII-471.
MESTRE, L., O. F. M. : *Las tres vías del espíritu según San Buenaventura*, en *Vida Sobrenatural*. 1940, XXXVIII, 184-191.
— : *Del llamamiento general a la contemplación según San Buenaventura*, en *Vida Sobrenatural*. 1940, XXXVIII, 28-37.
EHSER, K., O. F. M. : *Zu der «Epistola de tribus quaestionibus» des hl. Bonaventura*, en *Franziskanische Studien*. 1940, XXVII, 149-159.
APERRIBAY, B., O. F. M. : *La vida activa y contemplativa según San Buenaventura*, en *Verdad y Vida*. 1944, II, 655-689.

11.—LITURGIA

BOWEN, L. : *The Tropology of Mediaeval Dedication Rites*, en *Speculum*. 1941, XVI, 469-479.
GOLUBOVICH, H., O. F. M. : *Statuta liturgica sen Rubricae Breviarii auctore Divo Bonaventura in Generali Capitulo Pisano an. 1263 editae*, en *Archivum Franciscanum Historicum*. 1911, IV, 62-73.
LAMPEN, W., O. F. M. : *De officio divino in Ordine Minorum juxta S. Bonaventuram*, en *Antonianum*. 1927, II, 135-156.

12.—FILOSOFIA

GALITIUS DE CARPENEDULO, M.-A. : *Summa totius philosophiae ad mentem S. Bonaventurae*, etc. Roma, 1634-1636.
BAUDUNIO, M. DE : *Paradisus philosophicus unius ac trium doctorum angelici, seraphici et subtilis, horumque conciliatores*. Marsella, 1654.
BARBERIIS, B. DE : *Flores et fructus philosophici ex seraphico paradiso excerpti, seu cursus philosophici ad mentem sancti Bonaventurae*. Lyon, 1677.
OLPENSIS, H. : *Cursus philosophicus ad mentem seraphici doctoris*. Barcelona, 1691.
MARGERIE, A. DE : *Essai sur la philosophie de Saint Bonaventure*. París, 1855.
CIVEZZA, M. DE : *Della filosofia e delle dottrine filosofiche del serafico dottore San Bonaventura*. Génova, 1874.
BORGOGNONI : *Le dottrine filosofiche di S. Bonaventura ed il suo metodo secondo la mente di Aristotile*. Roma, 1874 ; Bolonia, 1882.
NEIRONE, B. DA : *Breviloquium philosophiae christianae... ex operibus divi Bonaventurae desumptum*. Génova, 1881.
CASANOVA, G. : *Cursus philosophicus ad mentem D. Bonaventurae et Scoti*. Madrid, 1894.
JOSEPH, J. : *Philosophische Studien zu Bonaventura*. Berlín, 1909.

HEITZ, TH. : *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi*. París, 1909.
VERWEYN, J. M. : *Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik*, pp. 99-111. Heidelberg, 1909.
SESTILI, G. : *La filosofía di S. Bonaventura*, en *Rivista di filosofia neoscolastica*. 1921, 186-219.
GILSON, E. : *La Philosophie de Saint Bonaventure*. París, 1924. En 8.°, pp. 482.
SANDERS, T., O. F. M. : *Sint Bonaventura en het Aristotelisme*, en *Historisch Tijdschrift*. 1927-1928, V, 308-323.
ROSENMÖLLER, B. : *Philosophia S. Bonavenurae textibus ex ejus operibus selectis illustrata*. Monasterii, 1933. En 16.°, pp. 64.
TINIVELLA, F., O. F. M. : *De impossibilitate sapientiae adeptione in philosophia pagana juxta «Collationes in Hexaëmeron» S. Bonaventurae*, en *Antonianum*. 1936, XI, 27-50, 135-186, 277-318.
LEGOWICZ, H., O. F. M. : *Essai sur la philosophie sociale du Docteur Séraphique*. Fribourg (Helv.), 1937. En 8.°, pp. 293.
GALLUS, D. A., O. P. : *The Philosophy of St. Bonaventure and of St. Thomas*, en *Blackfriars*. 1940, XXI, 151-164, 249-267.
SQUADRANI, I., O. F. M. : *S. Bonaventura christianus philosophus*, en *Antonianum*. 1941, XVI, 103-130, 253-204.
VEUTHEY, L., O. F. M. CONV. : *Sancti Bonaventurae philosophia christiana*, en *Miscellanea Francescana*. 1942, XLII.

13.—LAS CRIATURAS

ROSSI, J.-B., S. J. : *Distinctiones ex commentariis S. Bonaventurae in quatuor Libros Sententiarum collectae et Disputationes de Potentia obedentiali creaturarum erga Creatorem, ad earum normam directae*. París, 1646.
FERCHIUS, M. : *De angelis ad mentem Santi Bonaventurae*. Padua, 1658.
B. R. P. : *De mente S. Bonaventurae et Alexandri Halensis circa distinctionem essentiae ab existentia*, en *Divus Thomas*. 1885, II, 552-555.
BARONI, A. : *La scuola francescana guidata dal suo serafico dottore S. Bonaventura in conformità dei principii del dottore angelico S. Tommaso nelle sue due questioni scolastiche sulla composizione dei corpi e sull'unione dell'anima intellettiva col corpo umano*. Florencia, 1886.
KRAUSE, J. : *Die Lehre des hl. Bonaventura über die Natur der körperlichen und geistigen Wesen und ihr Verhältnis zum Thomismus*. Paderborn, 1888.
EVANGELISTA DE SAINT-BEAT : *De necessaria temporaneitate creaturae ad mentem seraphici Sancti Bonaventurae*. Tournai, 1888.
KRAUSE, J. : *Commentatio philosophica. Quomodo S. Bonaventura mundum non esse aeternum sed tempore ortum demonstraverit*. Braunsberg, 1890.
— : *Quomodo Bonaventura mundum non esse aeternum, sed tempore ortum domonstraverit*. Braunsberg, 1891.
— : *S. Bonaventuram in doctrina rerum naturalium origine S. Augustinum secutum esse*. Braunsberg, 1894.

JAILER, I. : *S. Bonaventurae principia de concursu Dei generali ad actiones causarum secundarum collecta et S. Thomae doctrina confirmata*. Quaracchi, 1897.
ZIESCHÉ, K. : *Die Lehre von Materie und Form bei Bonaventura*, en *Philosophisches Jahrbuch*. 1900, 1-21.
— : *Die Naturlehre Bonaventuras*, en *Philosophisches Jahrbuch*. 1908, XXI, 56-89, 156-189.
BELMOND, S., O. F. M. : *L'idée de création d'après Saint Bonaventure et Duns Scot*, en *Etudes Franciscaines*. 1913.
LANDRY, B. : *La notion d'analogie chez Saint Bonaventure et Saint Thomas d'Aquin*. Lovaina, 1922.
SOIRON, TH., O. F. M. : *Gott und die Welt nach dem heiligen Bonaventura*, en *Der katholische Gedanke*. 1929, II, 111-124.
JANSEN, B., S. I. : *Beiträge zur geschichtlichen Entwichdung der «Distinctio formalis», en Zeitschrift für katholische Theologie*. 1929, LIII, 332-344.
ROOY, H. VON, O. F. M. : *De Middeleeuwen over Materia en forma bij de engelen*, en *Studia Catholica*. 1929, V, 108-127.
PIUS A MONDREGANES, O. M. CAP. : *De mundi creatione ad mentem Seraphici Doctoris S. Bonaventurae*, en *Collectanea Franciscana* 1931, I, 3-27.
KAUP, J., O. F. M. : *Zur Konkurslehre des Petrus Olivi und des hl. Bonaventura*, en *Franziskanische Studien*. 1932, XIX, 315-326.
SZDZUJ, E., O. F. M. : *S. Bonaventure et le problème du rapport entre l'âme et le corps*, en *La France Franciscaine*. 1932, XV, 283-310.
CARIA, G. M. DE : *Sulla concezione bonaventuriana della volontà divina come causa attuale*. Verona, 1933. En 4.°, pp. 7
MONDREGANES, P. M. A., O. M. CAP. : *De impossibilitate aeternae mundi creationis ad mentem S. Bonaventurae*, en *Collectanea Franciscana*. 1935, V, 529-570.
HOHMANN, F., O. F. M. : *Bonaventura und das existenzielle Sein des Menschen*. Würzburg, 1935. En 8.°, pp. XI-239.
ROBERT, P., O. F. M. : *Hylémorphisme et Devenir chez Saint Bonaventure*. Montréal, 1936. En 8.°, pp. XV-160.
BITTREMIEUX, J. : *Distinctio inter essentiam et esse apud S. Bonaventuram*, en *Ephemerides Theologicae Lovanienses*. 1937, XIV, 302-307.
LOTTIN, O., O. S. B. : *Le péché originel chez Albert le Grand, Bonaventure et Thomas d'Aquin*, en *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*. 1940, XII, 275-328.
PREZIOSO, F., O. F. M. : *De Aristotelis creationismo secundum S. Bonaventuram et secundum S. Thomam*. Romae, 1942, pp. 109.
BONNEFOY, J., O. F. M. : *De synthesi operum Del ad extra ad mentem S. Bonaventurae*, en *Antonianum*. 1943, XVIII, pp. 17-28.
BORDOY-TORRENTS, P. : *Notas bonaventurianas acerca de la actividad de Dios en las criaturas*, en *Verdad y Vida*. 1944, II, 566-575.

14.—EL CONOCIMIENTO HUMANO

FERRARI, F. A. : *Sul problema della conoscenza in San Bonaventura*. Bologna, 1838. En 8.°, pp. 31.
UBAGHS : *De mente S. Bonaventurae circa modum quo Deus ab homine cognoscitur*. Lovaina, 1860.
KRAUSE, J. : *Bonaventurae de origine et via cognitionis intellectualis doctrina ab ontologismi nota defensa*. Münster, 1868.
JEILER, I., O. M. F. : *Die Lehre des heiligen Bonaventura in Betreff des Ontologismus*, en *Der Katholik*. 1870, L, 404-420, 583-593, 655-686.
DELEAU, C. : *Doctrine de S. Bonaventure sur la connaissance de Dieu et sur l'ontologisme*, en *Revue des sciences ecclésiastiques*. 1870, C. II, 251-295.
ZIGLIARA : *Della luce intellettuale e dell'Ontologismo secondo la dottrina di S. Bonaventura e Tomaso d'Aquino*. Roma, 1874.
SIGNORIELLO, N. : *Dell'ideologia di S. Bonaventura*, en *La scienza e la fede*. 1874, XXVIII, 473-486.
ORTOLEVA DA MISTRETTA, J.-B. : *L'ontologismo e la questione già inedita del serafico dottore S. Bonaventura*. Arcireale, 1876.
WERNER, CH. : *Die Pshychologie und Erkenntnislehre des Johannes Bonaventura*. Viena, 1876.
JAILER, I., O. F. M. : *Der Ursprung und die Entwicklung der Gotteserkenntnis im Menschen. Eine dogmatische Studie über die betreffende Lehre des heilign Bonaventura und anderer Meister des dreizehnten Jahrhunderts*, en *Der Katholik*. 1877, LVII, 113-147, 225-269, 337-353.
— : *Juvenalis Annaniensis: Solis intelligentiae lumen indeficiens seu immediatum Dei ut entis summi internum magisterium, Augustae Vind. 1686*. París, Turín, 1878.
EDITORES DE QUARACCHI, PP. : *De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam seraphici doctoris S. Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum*. Quaracchi, 1883.
ZORZOLI, E. : *La questione di S. Bonaventura «De cognitionis humanae suprema ratione» commentata et difesa contro le rosminiane interpretazioni di S. Casara*. Turín, 1890.
COUAILHAC, M. : *Doctrina de ideis divi Thomae divique Bonaventurae conciliatrix*. París, 1897.
ZIESCHÉ, K. : *Des heiligen Bonaventura Lehre von der logischpsychologischen Analyse der Glaubensakte*. Breslau, 1908.
— : *Verstand und Wille beim Glaubensakte. Eine spekulativ-historische Studie aus der Scholastik im Anschluss an Bonaventura*. Paderborn, 1909.
LUTZ, E. : *Die Psychologie Bonaventuras. Anhang: Bonaventuras Stellung zum Ontologismus*. Münster, 1909.
EBERLE, J. : *Die Ideenlehre Bonaventuras*. Friburgo de Brig, 1911.
HESSEN, J. : *Bonaventuras Verhältnis zum Ontologismus*, en *Philosophisches Jahrbuch*. 1921, 370-379.
LUYCKX, B., O. P. : *Die Erkenntnislehre Bonaventuras*. (*Beiträge*

zur Gesch. des Phil. Mittelaiters. Bd. XXIII, Aft. 314.) Münster i. Westf., 1923, pp. 175-179.

SCHWENDINGER, F., O. F. M. : *Die Erkenntnislehre in den ewigen Ideen nach der Lehre des hl. Bonaventura,* en *Franziskanische Studien.* 1928, XV, 69-95, 193-244 ; 1929, XVI, 29-64.

BISSEN, J. M., O. F. M. : *L'exemplarisme divin selon Saint Bonaventure.* París, 1929. En 8.°, pp. 304.

VELDT, J. VAN DER, O. F. M. : *S. Bonaventura's leer over de natuurlijke kennis der engelen,* en *Collectanea Franciscana Neerlandica.* 1931, II, 237-259.

VAN DE WOESTYNE, Z., O. F. M. : *Augustinismus in gnoseologia S. Bonaventurae et S. Thomae,* en *Antonianum.* 1933, VIII, 281-306; 1934, IX, 383-404, 475-504.

IMLE, F. : *Gott und Geist. Das Zusammenwirken des geschaffenen und ungeschaffenen Geistes im höheren Erkenntnismakt nach Bonaventura.* Werl-i.-W., 1934.

ENGEMANN, A., O. F. M. : *Erleuchtungslehre als Resolutio und Reductio nach Bonaventura,* en *Wissenschaft und Weisheit.* 1934, I, 211-242.

HOHMANN, F., O. F. M. : *Analogia entis, analogia lucis,* en *Wissenschaft und Weisheit.* 1936, III, 218-227.

BONAFEDE, G. : *Il problema dell'illuminazione in S. Bonaventura,* en *Sophia.* 1936, IV, 78-82 ; 1937, V, 48-55.

— : *La dottrina dell'illuminazione dell'intelletto in S. Bonaventura,* en *Sophia.* 1938, VI, 535-537 ; 1939, VI, 172-187.

15.—ETICA

BAUR, L. : *Die Lehre vom Naturrecht bei Bonaventura,* en *Festgabe für Cl. Bäumker,* pp. 99-111. Münster, 1909.

WAGNER, F. : *Der Begriff des Guten und Bösen nach Thomas von Aquin und Bonaventura.* Paderborn, 1913.

NÖLKENSMEIER, C., O. F. M. : *Ethische Grundfragen bei Bonaventura.* Leipzig, 1932. En 8.°, pp. IV-100.

MEYER, W., O. F. M. : *Konferenzen über die Lebensgrundsätze des heiligen Kirchenlehrers Bonaventura.* Kevelaer (Rhld.), 1933. En 8.°, pp. 216.

STEFANINI, L. : *Il problema religioso in Platone e San Bonaventura.* Torino, 1934. En 8.°, pp. 418.

SAUER, E. : *Die religiöse Wertung der Welt nach dem heiligen Bonaventura.* Werl i. Westf., 1939, pp. XVI-196.

FONZO, L. DI, O. F. M. Cov. : *De belli liccitate quid censeat S. Bonaventura,* en *Miscellanea Francescana.* 1941, XLI, pp. 34-48.

16.—ESTETICA

SALERNO, F.-M. DA : *Della poesia nel serafico dottore S. Bonaventura.* Génova, 1874.

BARBIER DE MONTAUT : *L'influence de Saint Bonaventure sur l'art italien,* en *Revue de l'art chrétien.* 1889, VII, 84-85.

— : *Bonaventuras Betrachtungen und die Ikonographie,* en *Stimmen aus Maria-Laach.* 1896, LXVI, 91-93.

BISOGNO, E. DI : *S. Bonaventura e Dante.* Milán, 1899.

KÜNZLE : *St. Bonaventura und die moderne Aesthetik.* Schweizerische Rundschau, 1906-1907.

LUTZ, E. : *Die Aesthetik Bonaventuras,* en *Festgabe für Cl. Bäumker.* Münster, 1913, 195-214.

BOVING, R., O. F. M. : *S. Bonaventura und der Grundgedanke der Disputa Raffaels,* en *Franziskanische Studien.* 1914, I, 1-17.

— : *Die Aesthetik Bonaventuras und das Problem der ästhetischen Eifühlung,* en *Franziskanische Studien.* 1921, 201 ss.

GILSON, E. : *S. Bonaventure et l'iconographie de la Passion,* en *Revue d'histoire franciscaine.* 1924, I, 420 ss.

BOVING, R., O. F. M. : *S. Bonaventura e il concetto informativo della «Disputa» di Raffaello,* en *Rivista neo-scolastica.* 1925, 351-360.

KLEINSCHMIDT, B., O. F. M. : *Das Leben des Hl. Bonaventura in einem Gemaeldezyklus von Francisco Herrera dem Aelteren und Francisco Zurbaran,* en *Archivum Franciscanum Historicum.* 1926, XIX, 3-16.

LECHTENBERG, R. : *Het Lignum Vitae van den H. Bonaventura in de ikonografie der veertiende Eeuw,* en *Het Gildebock.* 1928, XI, 15-41.

MEIER, L., O. F. M. : *St. Bonaventura als Meister der Sprache,* en *Franziskânische Studien.* 1929, XVI, 15-28.

BOVING, R., O. F. M. : *Bonaventura und die französische Hochgotik von R. B. Mit 27 Abbildhungen.* Werl in Westf., 1930. En 8.°, pp. 109.

LONGPRÉ, E., O. F. M. : *La chapelle de la Passion des Cordeliers de Troyes,* en *Archivum Franciscanum Historicum.* 1934, XXVII, 321-352.

PLAS, A. : *Enkele aspecten van St. Bonaventura's aesthetik,* en *Dietsche Warande,* en Belfort, 1938, pp. 569-531.

INTRODUCCION GENERAL

I

V I D A

D E

S A N B U E N A V E N T U R A

La biografía más antigua de San Buenaventura, según los datos que poseemos, salió de la pluma del franciscano español Juan Gil de Zamora [1]; pero, desgraciadamente, no ha llegado hasta nosotros este escrito. El hallazgo de esta biografía tal vez nos pondría en posesión de noticias muy interesantes de la vida de San Buenaventura por el tiempo en que fué escrita, siglo XIII. Careciendo, pues, de un trabajo de conjunto contemporáneo de nuestro Doctor, como lo tiene nuestro Padre San Francisco, los biógrafos se han visto obligados a escribir la vida del Santo reuniendo los datos que nos proporcionan las actas oficiales, los escritos del santo Doctor, las noticias que nos han legado los escritores franciscanos del final del siglo XIII y principios del XIV y, finalmente, las huellas que el seráfico Doctor ha dejado en no pocos lugares de su paso en sus frecuentes viajes por las diversas regiones de Europa. Apoyados, pues, en estas fuentes de información, intentamos escribir, como primer punto de esta introducción, una síntesis de los principales datos de la vida de nuestro santo Doctor [2].

*

* *

---

[1] La escribió en su obra *De viris illustribus* o *Historia canonica et civilis*. Cf. *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae opera omnia,* t. X, página 39. Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1882-1902.

[2] A partir del siglo XV, San Buenaventura ha tenido muchos biógrafos, que, con éxito más o menos lisonjero, han tratado de agrupar los datos esparcidos de la vida del santo Doctor. Citamos a continuación los escritos más notables de este género. MARIANO DE FLORENCIA: *Una piccola vita inedita di S. Bonaventura,* ed. Z. Lazzeri, O. F. M., en *Studi Francescani* (1914), I, 115 ss.—WADDINGO: *Annales Ordinis Fratrum Minorum,* I y II.—BONELLI CAVALESIO, O. F. M.: *Prodromus ad opera omnia S. Bonaventurae in typographia Bassanensi,* 1767, capítulo I: *De gestis S. Bonaventurae.*—GASPAR DE MONTE SANTO: *Ges-*

San Buenaventura nació en 1221 en Bagnorea[1], antigua ciudad de los Estados Pontificios, situada en la Italia central y perteneciente al distrito de Viterbo. Sus padres fueron Juan de Fidanza y María Ritelli[2]. Un suceso acaecido en su infancia manifestó claramente la singular protección con que favorecía San Francisco de Asís al que había de ser el segundo fundador de su Orden. Aquejado de grave enfermedad y puesto en trance de muerte, su madre, agobiada por el dolor, acudió al seráfico Patriarca, ya fallecido, haciendo un voto por su hijo a fin de obtener la

---

ta e dottrina del serafico dottore S. Bonaventura. Maccerata, 1793; Florencia, 1874.—*Acta sanctorum,* II, julio. En esta colección los Bolandistas reproducen dos biografías del siglo XVI: *Octaviani a Martinis Sinnessani de vita et miraculis S. Bonaventurae oratio; Vita S. Bonaventurae auctore Petro Galesino protonotario apostolico.*—ANTONIO MARÍA DE VICENZA: *Vita di S. Bonaventura.* Roma, 1874; trad. alemana, Paderborn, 1874. — LEOPOLDO DE CHERANCÉ, O. M. CAP.: *Saint Bonaventure.* París, 1899.—PADRES EDITORES DE QUARACCHI: *Vita seraphici Doctoris per modum annalium enarrata,* en *Opera omnia.* Ad Claras Aquas, 1902, X, 59-73.—E. SMEETS, O. F. M.: *Bonaventure (Saint),* en *Dictionnaire de Théologie Catholique.* París, 1905: II, cols. 962-986.—L. LEMMENS, O. F. M.: *Der heilige Bonaventura.* Kempten u. München, 1909.—A. CALLEBAUT, O. F. M.: *La date du Cardinalat de S. Bonaventure,* en *Archivum Franciscanum Historicum;* 1921, XIV, 401-414.—JULES D'ALBI, O. M. CAP.: *Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267-1277.* París-Tamines, 1922.—L. DE CARVALHO, O. F. M.: *S. Bonaventure. Le Docteur Franciscain.* París, 1923.—A. CALLEBAUT: *Le voyage du B. Grégoire et de S. Bonaventure au Concile de Lyon,* en *Archivum Franciscanum Historicum,* 1925, XVIII, 169-180.—P. GLORIEUX: *Essai sur la chronologie de S. Bonaventure* (1257-1274), en *Archiv. Francisc. Hist.,* 1926, XIX, 145-168.—ID.: *La date des Collationes de S. Bonaventure,* en *Archiv. Francisc. Hist.,* 1929, XXII, 257-272.—R. MENINDES, O. F. M.: *S. Bonaventure, les Frères-Mineurs et l'unité de l'Eglise au concile de Lyon de 1274,* en *La France Franciscaine,* 1935, XVIII, 363-392. — E. LONGPRÉ, O. F. M.: *Bonaventure (Saint),* en *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques.* París, 1937, IX, cols. 741-788.—Existen además biografías inéditas de San Buenaventura en varias bibliotecas de Europa. Anotamos algunos códices que contienen estos escritos: Florencia, Bibl. Nac., ms. *Strozzi,* XXXVII, 99, fols. 100r-109r.—Florencia, Bibl. del Conde Paolo Galleti posee un ms. que comienza así: *Incomincia la vita di Santo Bonaventura, cardinale Albanese et doctore del ordine dei minori.*—Ligni (Silesia), Bibl. de la iglesia de San Pedro y San Pablo, cód. II, siglo XV, fols. 29v-35v. — Lovaina, Cód. 15/a, siglo XV, fols. 4r-10v.—Lyón, Bibl. Munic., cód. 880.—Milán, Bibl. Ambrosiana, cód. 130, pian. sup., siglo XVII.

[1] Lo atestiguan SALIMBENE en su *Cronica,* ed. Holder-Egger en *Mon. Germ. Hist., Scriptores,* t. XXXII, 299. Hannover y Leipzig, años 1905-1913.—*Chronica* XXIV *Generalium,* en *Analecta Franciscana;* Quaracchi, 1897, III, 299. — *Catalogus generalium ministrorum,* ed. Holder-Egger, l. c., 664.

[2] Así lo declara OCTAVIANO DE MARTINIS en su discurso consistorial con motivo de la canonización de San Buenaventura en 1482. Cf. *Acta sanctorum,* p. 824.—ROBERTO DE LECCE, O. M. CONV.: *Quadragesimale.* Venetiis, 1488; fol. 151 v. Después de MARIANO DE FLORENCIA: *Una piccola vita,* l. c., p. 119, lo admiten ya todos los historiadores.

deseada salud. La gracia fué obtenida, recobrando el Santo el vigor de sus fuerzas. El mismo da testimonio de este hecho con estas palabras: "Voto pro me languente gravissime ad Beatum Patrem Franciscum emisso a matre, cum adhuc essem puerulus, ab ipso sum mortis faucibus erutus et in robur vitae incolumis restitutus"[1].

Después de este hecho pasan completamente inadvertidos para la historia los años de la adolescencia de San Buenaventura. Sabemos, sin embargo, que todavía muy joven marchó a París a dar principio a los estudios universitarios, y allí, según atestigua el beato Francisco de Fabriano[2], recibió el grado de maestro en artes: "Consummatus in artibus apud Parisios".

Cuando llegó nuestro Doctor a París comenzaba ya el aristotelismo a infiltrarse en el ambiente doctrinal de la Universidad. El primer encuentro de San Buenaventura con algunos errores nacidos de este sistema causó en su ánimo una impresión verdaderamente desagradable. El mismo lo refiere más adelante, en 1267, con estas palabras[3]: "Audivi, cum fui scholaris de Aristotele, quod posuit mundum aeternum, et cum audivi rationes et argumenta quae fiebant ad hoc, incepit concuti cor meum et incepit cogitare quomodo potest hoc esse? Sed haec modo sunt ita manifesta ut nullus de hoc possit dubitare". Esta primera actuación de San Buenaventura frente al aristotelismo ha de prolongarse durante toda su vida, la cual ha de ser más firme y decidida a medida que estas novedades doctrinales, aliadas con el averroísmo, salido principalmente de las clases de los estudios de artes, vayan causando mayores males en la ortodoxia de la teología cristiana[4].

No es cosa fácil fijar las fechas de los primeros estudios de nuestro Santo en París. Sin embargo, Salimbene, en su *Cronica,* nos proporciona un dato que, cotejándolo con los estatutos de Roberto de Curzón (año 1215), vigentes entonces en la Universidad, nos da pie para establecer las fechas de estos primeros estudios del santo Doctor en París. Según refiere el citado cronista[5], el Ministro General Juan de Parma otorgó en 1248 el permiso para que leyese

---

[1] *Legenda minor S. Francisci. Opera omnia,* VIII, 579. Cf. *Legenda maior,* prol. n. 3, íbid., VIII, 505; *Sermo de B. Francisco,* serm. 3, íbid., IX, 583.

[2] *Opera om.,* X, 41.—F. PELSTER, S. J.: *Literargeschichtliche Probleme im Anschluss an die Bonaventuraausgabe von Quaracchi,* en *Zeitschrift für katholische Theologie,* 1924, XLVIII.

[3] *Collationes de decem praeceptis,* coll. II, n. 29. *Opera Om.,* V, 515.

[4] Cf. P. MANDONNET, O. P.: *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au* XIII *siècle. (Les Philosophes Belges,* VI-VII.) Part. I-II. Louvein, 1908-1911.

[5] SALIMBENE: *Cronica,* l. c., p. 299.

como bachiller bíblico en el "Estudio" parisiense de los Frailes Menores. Los referidos estatutos ordenaban que al grado de bachiller bíblico debían preceder ocho años de estudio de la Teología [1]. El año, pues, de 1240 debió de obtener la licenciatura en Artes. Otra ordenación de los mismos estatutos era que para esta licenciatura debían preceder por lo menos seis años de estudio escolar [2]. Este cómputo nos sugiere que San Buenaventura debió dar principio a sus estudios en París en 1234.

Terminados los estudios *in artibus*, San Buenaventura tomó la resolución de entrar en la Orden de Frailes Menores. Los motivos que le inclinaron a esta Orden son bien fáciles de conocer: la gratitud que guardaba a San Francisco por su curación; el ejemplo de los maestros célebres que, con Alejandro de Halés y Haymón de Farveshan, iban ingresando en la Orden Franciscana; la influencia personal del mismo Alejandro de Halés, a quien el santo Doctor llama respetuosamente su padre [3], y de quien habla con encomio por su ingreso en la Orden [4]. Además de estas causas hubo otro motivo que conmovió en su espíritu los delicados sentimientos que tan irresistiblemente le llevaban a la humildad de Cristo en sus miembros y en su Iglesia, que él veía brillar con vivos fulgores en la sencillez franciscana. Lo refiere con estas palabras [5]: "Fateor coram Deo, quod hoc est quod me fecit vitam B. Francisci maxime diligere, qui similis est initio et perfectioni Ecclesiae, quae primo incepit a piscatoribus simplicibus et postmodum profecit ad doctores clarissimos et peritissimos; sic videbis in religione B. Francisci ut ostendat Deus quod non fuit per hominum prudentiam inventa, sed per Christum; et quia opera Christi non deficient, sed proficient, ostenditur hoc opus fuisse divinum, dum ad consortium virorum simplicium etiam sapientes non sunt dedignati descendere, attendentes illud Apostoli: *Si quis est inter vos sapiens, stultus fiat ut sit sapiens*".

En la determinación de la fecha de ingreso del Santo en la Orden no hay perfecto acuerdo entre los autores. Mientras algunos [6] apoyándose en el beato Francisco de Fabriano [1], ponen la fecha de ingreso en 1238, otros [2], fundándose en razones más sólidas y evitando los inconvenientes que trae la primera opinión, establecen como fecha de ingreso del santo Doctor el año de 1243, al final del generalato de Haymón de Farveshan.

[1] DENIFLE-CHATELLAIN: *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Parisiis, 1889, I, 79.
[2] L. c.
[3] *Commentarium in* II *Sententiarum*, Prooemium. *Opera om.*, II, 1-2.
[4] *Epistola de tribus quaestionibus*, n. 11. *Opera om.*, VIII, 335.
[5] L. c., n. 13. *Opera om.*, VIII, 336.
[6] Cf., entre otros, PP. EDITORES de Quaracchi: *Opera om.*, X, 40-44.—F. EHRLE, S. J.: *Der heil. Bonaventura, seine Eigenart und seine drei Lebensaufgaben*, en *Franziskanische Studien*, 1921, VIII, 114.

Ciertamente, San Buenaventura entró en la Orden en su juventud y en París. Este hecho lo declara cierta anécdota del códice Ottob. Lat. 522, fol. 265v. San Buenaventura tomó el hábito poco después de Rodolfo de Colebrugge, el cual "vidit eum cum quasi adhuc ipse fr. Bonaventura novitius esset" [3]. Se sabe, según el testimonio de Tomás de Eccleston [4], que Rodolfo entró en París, y consiguientemente en el convento de esta ciudad tomó el hábito el Seráfico Doctor [5].

La alteza de miras que desde el principio de la vida religiosa adoptó el Santo para realizar en sí el ideal de perfección a que se obligaba en fuerza de la profesión de la Regla seráfica, la manifiesta el opúsculo *Epistola continens viginti quinque Memorialia* [6], donde expone el plan de vida interior que él mismo había trazado como norma de su espíritu.

Hasta qué punto llegó a reproducir en sí este ideal divino de perfección evangélica no es difícil de descubrir al que atentamente leyere sus obras espirituales. El vigor y lozanía con que describe los ardores de la caridad para con Cristo, las sublimes bellezas de los vuelos del espíritu para escrutar los anchurosos senos de la Divinidad, la misteriosa acción del Espíritu de amor por sus dones en las secretas operaciones de la santificación de las almas, los hondos y sentimentales quejidos del alma frente a la dolorosa Pasión del Señor, etc., etc., revelan no la tranquila y sosegada meditación del escritor que anota y resuelve los problemas de la ascesis y mística cristiana, sino un alma plenamente poseída de todos estos elevadísimos sentimientos

[1] L. c.
[2] L. LEMMENS: op. c., p. 28.—A. CALLEBAUT: *L'entrée de S. Bonaventure dans l'ordre des Frères mineurs*, en *La France Franciscaine*, 1921, IV, 41-51.
[3] L. OLIGER, O. F. M.: *Liber exemplorum Fratrum Minorum saeculi* XIII, en *Antonianum*; 1927, II, 264-5.
[4] *De Adventu Fratrum Minorum in Angliam*, Ed. Little; París, 1909, p. 64.
[5] No queremos dejar de anotar la opinión de algunos autores que sostienen que San Buenaventura ingresó en la Orden en Bagnorea o en algún convento de la Provincia Romana adonde él pertenecía. Véase GASPAR DE MONTE SANTO, op. c., p. 20.—PP. EDITORES de Quaracchi: *Opera om.*, X, 43.—O. RIGHI: *S. Bonaventura entro nell'Ordine francescano in Parigi o nella Provincia Romana?*, en *Miscellanea Francescana*, 1936, XXXVI, 505-511.
[6] *Opera om.*, VIII, 491.

que a través de la pluma van grabándose en el papel. La lectura de las obras de San Buenaventura nos causa la misma impresión que la de los escritos de Santa Teresa. No parecen expositores teorizantes de doctrinas, sino almas profundamente místicas que dejan escapar por la pluma las sublimes experiencias de sus ascensiones al Señor.

Recibido ya en la Orden por su profesión religiosa, San Buenaventura dió principio a sus estudios teológicos bajo la dirección de Alejandro de Halés, a quien, como hemos dicho arriba, llama su padre y maestro, y cuyas enseñanzas se propone seguir [1]. No cabe duda de que las doctrinas de Alejandro de Halés dejaron profunda huella en los escritos del Doctor Seráfico. El estudio de las fuentes que él utilizó demuestra claramente que el propósito de San Buenaventura de seguir a su maestro fué sincero [2]. El doctor irrefragable quedó tan altamente edificado de la virtud y candor de su discípulo, que solía decir que Adán no había pecado en él [3].

Probablemente asistió a las clases de Odón Rigaldo, franciscano, cuyo *Comentario* sobre las Sentencias utiliza frecuentemente en sus obras [4]. Parece ser también fué discípulo de Juan de Parma durante la regencia de este maestro y futuro general de la Orden en el "Estudio" de París, como lo insinúa Angel Clareno al relatar el proceso de Juan de Parma con estas palabras [5]: "Provocaverunt fr. Bonaventuram ad examinandum fratrem Joannem et socios suos de fide, et commoverunt filium contra patrem et promotum contra promotorem et dilectum olim discipulum et subditum contra diligentem magistrum et pastorem".

*
* *

San Buenaventura dió principio a su profesorado como bachiller bíblico en 1248 con el *Comentario al Evangelio de San Lucas,* según atestigua Salimbene con estas palabras [6]: "Item, frater Johannes de Parma dedit licentiam fratri Bonaventurae de Balneo regio ut Parisiis legeret—quod nun-

[1] *Comment. in* II *Sent.*, Prooemium. *Opera om.*, II, 1-2, 547; III, 996.
[2] R. GUARDINI: *Die Lehre des heil. Bonaventura von der Erlösung.* Düsseldorf, 1921, p. 195.—A. STOHR: *Die Trinitätslehre des heil. Bonaventura.* München i. Westf., 1923; pp. 2, 189.—L. CARVALHO: op. c., pp. 165-8.
[3] *Chronica* XXIV *Generalium,* l. c., p. 324.
[4] Cf. O. LOTTIN, en *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 1930, II, 39, 44.
[5] F. EHRLE: *Die historia septem tribulationum Ordinis Minorum des fr. Angelus Clareno,* en *Archiv für Literatur-und Kirchengeschichte.* Berlín, 1886; II, 277.
[6] *Cronica,* l. c., p. 299.

quam alicubi fecerat—quia bacellarius erat, nec adhuc cathedratus. Et tunc fecit lecturam super totum evangelium Lucae, quae pulchra et optima est... Currebat tunc annus millesimus CCXLVIII, nunc autem annus Domini MCCLXXXIII".

Los estatutos de la Universidad de París ordenaban que para los que cursaban la Teología debían transcurrir dos años desde el principio de la lectura de la Biblia (bachiller bíblico) hasta el tiempo en que hubieran de leer las *Sentencias* (bachiller sentenciario) [1]. Según estas ordenaciones, San Buenaventura comenzó a explicar el texto de Pedro Lombardo como bachiller sentenciario en el curso de 1250-1251.

El candidato al grado de maestro en Teología debía ejercitarse en estudios activos durante cinco años desde el comienzo de la lectura de la Biblia "antequam privatas lectiones publice legat" [2]. Basados, pues, en este cómputo, San Buenaventura debió recibir el doctorado en 1253.

Las controversias habidas en estos tiempos entre la Universidad de Paris y las Ordenes Mendicantes han hecho pensar a algunos autores que el Doctor Seráfico no fué recibido en el cuerpo de profesores de la Universidad hasta la solución de este conflicto en 1257 [3]. Un estudio más detenido de los documentos de la época ha inducido a otros escritores [4] a distinta conclusión, o sea que San Buenaventura pudo ejercer desde el primer momento su cometido en la Universidad. Los que afirman que San Buenaventura no pudo actuar como maestro regente hasta 1257, se apoyan en el hecho de Odón de Douai y Cristián, canónigo de Beauveais, quienes, resistiéndose a reconocer el doctorado de San Buenaventura, fueron constreñidos a aceptarlo por Alejandro IV en Anagni en 23 de octubre de 1256 [5]; esta retractación fué renovada en el convento de los Frailes Menores de París el 12 y 27 de agosto de 1257, reconociendo entonces el doctorado de San Buenaventura [6].

Los hechos, sin embargo, para fijar esta fecha de la vida del Doctor Seráfico, tan importante para explicar su

[1] DENIFLE-CHAT.: *Chart. Univ. Par.*, II, 692, II, 16.—Cf. P. FÉRET: *La faculté de théologie de Paris. Moyen Age.* París, 1895, II, 41 ss.
[2] DENIFLE-CHAT.: l. c., I, p. 79.
[3] PP. EDITORES de Quaracchi: *Opera om.*, X, 46.—L. LEMMENS: op. c., p. 30.—P. GLORIEUX: *Essai sur la chronologie de Saint Bonaventure*, en *Archiv. Francisc. Hist.*; 1926, XIX, 164.—ID.: *Repertoire des maîtres en théologie de Paris au* XIII *siècle.* París, 1934, II, 37.
[4] F. PELSTER: *Literargeschichtliche Probleme im Anschluss au die Bonaventuraausgabe von Quaracchi,* en *Zeitschr. f. kath. Theol.*; 1924, XLVIII, 524-528.
[5] DENIFLE-CHAT.: *Chart. Univ. Par.*, I, 338
[6] DENIFLE-CHAT.: l. c., p. 364.

producción literaria, fruto de su actuación en la Universidad, como luego veremos, son otros. No cabe duda que la situación de las Ordenes Mendicantes en París desde los primeros tiempos de su llegada no era cómoda por la oposición y antipatía que encontraron en el ambiente universitario[1]. Este estado de cosas se puso todavía más tenso el 2 de febrero de 1252, en que la Universidad de París, por decreto, limitó las cátedras de las Ordenes Mendicantes a una sola para cada una[2]. Como si esto no fuera bastante, al año siguiente exigió de todos sus miembros el juramento de observar sus estatutos[3]. Ante estas exigencias, los dominicos protestaron. El ministro general de los franciscanos, Juan de Parma, retirando la apelación de los Frailes Menores de París, juzgó oportuno, en bien de la paz, aceptar las imposiciones de la Universidad. Según refiere Salimbene[4] y Tomás de Eccleston[5], el discurso que pronunció entonces ante la Universidad restableció la paz con los Menores en 1253, cumpliéndose con esto los deseos de Inocencio IV manifestados en sus cartas de 1 de julio y 26 de agosto de 1253[6].

Conseguida la armonía con los franciscanos, los documentos referentes a esta polémica, a partir de esta época, no mencionan para nada a los Menores, sino únicamente a los dominicos[7]. Puestas ya al corriente las relaciones entre el "Estudio general" de los franciscanos en París y la Universidad, San Buenaventura obtuvo en 1253, juntamente con el doctorado, su reconocimiento oficial de parte de la Universidad. El santo Doctor, pues, pudo desde este momento actuar en la Universidad en todo conforme al grado académico de que estaba investido, ejerciendo los actos reservados a los maestros, entre ellos la *determinatio* en las cuestiones disputadas[8]. Fruto de estos actos magistrales de San Buenaventura son las *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis*[9]; *Quaestiones disputatae de Trinitate*[10]

[1] Cf. N. VALOIS: *Guillaume d'Auvergne, sa vie, ses euvres*. París, 1880, 102-105.

[2] DENIFLE-CHAT.: *Chart. Univ. Par.*, I, 226.

[3] L. c., p. 242.

[4] *Cronica*, l. c., pp. 290-300.

[5] *De adventu fratrum minorum in Angliam*, l. c., p. 92.

[6] DENIFLE-CHAT.: *Chart. Univ. Par.*, I, 247-250.

[7] Véanse, entre otros documentos, la célebre carta de la Universidad a todos los clérigos del mundo, del 4 de febrero de 1254, en DENIFLE-CHAT., l. c., I, 252-258; la carta de Inocencio IV a Roberto de Douai, del 31 de agosto de 1254, en DENIFLE-CHAT., l. c., I, 266; la bula *Quasi lignum vitae*, publicada por Alejandro IV en 14 de abril de 1255, en DENIFLE-CHAT., l. c., I, 279-285, etc.

[8] Cf. P. GLORIEUX: *La litterature quodlibetique de 1260-1320*. Le Soulchoir Kain (Belgique), 1925, 41 ss.—DENIFLE-CHAT.: *Chart. Univ. Par.*, II, 693, n. 34.

[9] *Opera om.*, V, 45-115.

[10] *Opera om.*, V, 211.

Quaestiones disputatae de scientia Christi[1]; *Quaestiones disputatae de Christo*[2]; *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica*[3]; etc.

Esta producción literaria constituye de por sí la prueba palmaria de la intervención magistral del Doctor Seráfico en las disputas escolares de París[4]. No sería posible establecer el tiempo y circunstancias en que fueron determinadas por San Buenaventura estas *Quaestiones* si adoptáramos la fecha del 23 de octubre de 1257 para el reconocimiento de su doctorado de parte de la Universidad, o sea cuando hacía ya ocho meses (2 de febrero de 1257) que era nombrado Ministro General, lo cual necesariamente le apartaba de la vida universitaria.

San Buenaventura hubo de intervenir, en el tiempo que vamos relatando, en la desagrable contienda entre el clero secular y las Ordenes Mendicantes. Las concesiones de Juan de Parma, si por el momento calmaron los ánimos en lo referente a los franciscanos, no fueron suficientes para eliminar todo rencor. Con motivo de la publicación del libro joaquinista de Gerardo de Borgo San Donnino, *Introductorius in evangelium aeternum*[5], y del tratado de Guillermo de San-Amor, *De periculis novissimorum temporum*[6] publicado en 1256, el conflicto que antes era únicamente de carácter jurídico dentro de la Universidad, se planteó sobre el terreno teológico y ascético. A fin de puntualizar los conceptos y dirimir en lo posible las cuestiones en litigio, Luis IX, rey de Francia, pidió a la Universidad una *determinatio* solemne[7]: San Buenaventura y Tomás de York fueron los designados por parte de los franciscanos para intervenir en esta gran contienda, éste con su célebre tratado *Manus quae contra omnipotentem*[8], y San Buenaventura con

[1] *Opera om.*, «, 1-43 ss.

[2] *Opera om.*, V, 247 ss.

[3] *Opera om.*, V, 116-198.

[4] De tal manera se ha intentado apartar a San Buenaventura de las disputas escolares de su tiempo en la Universidad de París, que se ha pretendido alegar, sin prueba alguna que la apoye, otra razón: la *humildad* del Santo. Esta singular teoría, como tantas otras similares propuestas por el P. MANDONNET en su obra *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au* XIII *siècle*, ha sido adoptada por su discípulo en clase L. CARVALHO: *Saint Bonaventure le Docteur Franciscain*, página 161 ss. Esta rara opinión queda ya suficientemente refutada por el P. JULES D'ALBI. Cf. *Archiv. Francisc. Hist.* 1924, XVII, 281-285.

[5] H. DENIFLE: *Das Evangelium aeternum und die Commissio zu Anagni*, en *Archiv. für Literatur-und Kirchengeschichte*, 1885, I, 49-142.—SALIMBENE: *Cronica*, l. c., p. 455-458.

[6] P. GLORIEUX: *Repertoire des maîtres en théologie de Paris au* XIII *siècle*. París, 1933, 343-346.

[7] FR. ELEEMOSYNA: *Chronica* (París, Bibl. Nac., *cód. lat.* 5.006, folio 125v).

[8] M. BIERBAUM: *Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Uni-*

sus *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica*[1]. Fray Eleemosyna declara la intervención del santo Doctor con estas palabras[2]: "Deo juvante, frater Bonaventura, magister summus in theologia, una cum aliis fratribus pauperibus, illos turgidos sapientes, clara veritate convinxerunt eos falsa dixisse".

Como consecuencia de estas luchas, Guillermo de San-Amor fué sancionado por Alejandro IV el 17 de junio del año 1256[3], y su obra *De periculis novissimorum temporum,* condenada el 5 de octubre de 1256 en la Curia pontificia de Anagni[4].

*
* *

El día 2 de febrero de 1257 se celebró en Roma el Capítulo General para proceder a la elección de nuevo Ministro para toda la Orden. Juan de Parma, Ministro General saliente, se opuso a su reelección, tal vez aconsejado por Aledro IV, ante el cual, según atestigua Peregrino de Bolonia[5], había perdido la estima por la supuesta adhesión a las doctrinas del abad Joaquín de Fiore[6]. A instancias del Capítulo designó a fray Buenaventura como candidato para el supremo cargo de la Orden, del cual afirmaba *quod in Ordine meliorem eo non cognoscebat*[7]. Con votación unánime de todos los Padres capitulares fué elegido en Ministro General de toda la Orden San Buenaventura[8], el cual, a la sazón, no contaba más de treinta y seis años de edad.

La noticia de la elección le fué comunicada al santo Doctor en París, donde se encontraba ocupado en los trabajos escolares y en las polémicas de que hemos hablado antes. Consciente de la gravedad del deber que se le imponía, se consagró desde el primer momento al gobierno de la Orden. El 23 de abril de 1257 escribió en París una carta oficial dirigida a toda la Orden[9]. "En este documento—escribe el padre L. Lemmens[10]—se revela un hombre completo y

versität Paris. Münster i. Westf., 1920, pp. 37-168, 273-342.—E. LONGPRÉ: *Thomas de York*, en *Archiv. Francisc. Hist.*, 1926, XIX, 875-930.

[1] *Opera om.*, V, pp. VI-XV, 116-198.

[2] Cód. cit., fol. 152v.

[3] DENIFLE-CHAT.: *Chart. Univ. Par.*, I, 319-326.

[4] L. c., pp. 331-335.

[5] *Chronica* XXIV *Generalium*, l. c., p. 286.

[6] *Chronica*, l. c., pp. 302-309, nota 8.

[7] L. c., p. 309.

[8] *Chronica* XXIV *Generalium*, l. c., pp. 323-355.—*Catalogus generalium ministrorum*, ed. cit., pp. 699-701.—F. EHRLE: *Die Historia septem tribulationum Ordinis Minorum des Angelus Clareno*, lugar citado, pp. 271-287.—PP. EDITORES de Quaracchi: *Opera om.*, X, 46-62.

[9] *Opera om.*, VIII, 468.

[10] Op. cit., p. 130.

perfecto, un superior consciente de su deber; conoce la enfermedad, pone con seguridad la mano en la llaga y la cura; pero no generaliza los males; justo y prudente, da a entender que son muy numerosos los que se ajustan a una vida digna de alabanza".

Después de esta carta, San Buenaventura emprendió el viaje a Italia para presentarse al Papa Alejandro IV, encontrándole en Viterbo después del 13 de mayo del mismo año. Trató con el Padre Santo varios asuntos referentes a la Orden. De estas entrevistas sacó el Papa excelente impresión del santo Doctor en lo referente a la sabiduría, prudencia y exquisito tacto en los asuntos de gobierno de la Orden, según lo declara él mismo en su carta *Ut ministerium* de 21 de octubre de 1257[1].

En estos días en que iba tratando con San Buenaventura, Alejandro IV actuó con energía cerca de Reginaldo, obispo de París, y Luis IX, imponiéndoles la ejecución de la bula *Quasi lignum vitae* lanzada contra la Universidad de París[2], la expulsión de Guillermo de San-Amor, excomulgado hacía un mes[3], ordenando al mismo tiempo al obispo de París la publicación del acta de Anagni, por la cual Cristián de Beauveais y Odón Douai prometían reconocer a San Buenaventura como maestro de la Universidad[4].

Después de esta entrevista con el Papa, el santo Doctor comienza la serie de sus viajes a través de todas las regiones de Europa, que le habían de poner en contacto inmediato con las diversas provincias de la Orden. Conocía de cerca las ovejas que Dios le había confiado, remediaba sus necesidades y las alimentaba con la celestial doctrina de que rebosaba su espíritu. El criterio sano y eficaz del Santo en el gobierno de la Orden no tardó en dar sus buenos frutos. La disciplina religiosa y la vida espiritual adquieren un perfeccionamiento pocas veces alcanzado en tiempos posteriores. Los estudios, sabiamente organizados y cuidadosamente alimentados con las enseñanzas sanas y seguras del patrimonio doctrinal de la escuela franciscana[5], adquieren un florecimiento y desarrollo grande en todos los ramos del saber. Es ésta la época de los santos, de los doctores y de las grandes síntesis teológicas de la escuela franciscana[6]. La

[1] *Bullarium Franciscanum*, ed. SBARALEA-EUBEL. Roma, 1759, etc., II, p. 253.

[2] DENIFLE-CHAT.: *Chart. Univ. Par.*, I, 359.

[3] L. c., pp. 361-364. [4] L. c., p. 368.

[5] Cf. L. AMORÓS, O. F. M.: *Gonsalvi Hispani quaestiones disputatae et de Quodlibet*. Quaracchi, 1935, pp. LXV ss.

[6] P. GLORIEUX: *Repertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII siècle*. París, 1934, I-249.—ID.: *La Littérature quodlibétique de 1260-1320*. Soulchoir Kain, 1925; passim.

constitución jurídica de la Orden queda ya estable y definida, y el ideal de San Francisco acerca de la misma cristaliza con San Buenaventura, recibiendo la Orden con estos toques la fisonomía interna y externa propia, que con el andar del tiempo ya no ha de cambiar. Esta obra gigantesca de San Buenaventura fué ya reconocida y alabada en vida del Santo por Clemente IV en 1265[1], quien asegura que gobernó la Orden "inceptum generale ministerium super illum gerendo fideliter et salubriter exequendo ad magnum honorem ipsius Ordinis et profectum". No sin razón, como ya lo habían declarado Sixto IV[2] y León X[3], es tenido el santo Doctor como el segundo fundador de la Orden Franciscana[4].

De Italia vuelve el Santo a París, ignorándose la fecha precisa de su llegada, aunque con mucha probabilidad se sabe que predicó en esta capital el día 6 de enero de 1258[5]. En esta ciudad establece su residencia habitual. La actividad de San Buenaventura en el generalato es múltiple e intensa, y desde el gran convento de París llega hasta las provincias más apartadas de la Orden. En la síntesis que vamos escribiendo de la vida del Santo nos limitaremos a reseñar los hechos más notables de este período.

La lucha que sostenía el Santo contra los enemigos exteriores de la Orden no le impedían cuidar de la paz dentro de la misma. Fino observador de los hechos, vió inmediatamente las consecuencias desagradables que las doctrinas joaquinistas podían traer para perturbar la buena armonía entre los religiosos súbditos suyos, un sector de los cuales se iba haciendo eco de estas ideas que, andando el tiempo, tanto habían que dar a entender en el enojoso asunto de los "espirituales". Gerardo de Borgo San Donnino, del que ya vimos que con su opúsculo *Introductorius in Evangelium aeternum* provocó la oposición de Guillermo de San-Amor, rehusaba retractar sus ideas joaquinistas, aun después de condenada su obra por Alejandro IV el 23 de octubre y 14 de noviembre de 1255[6]. Desterrado, como estaba, en Sicilia y viendo en él un elemento peligroso, San Buenaventura lo

[1] *Opera om.*, X, 58.
[2] Bula *Superna caelestis* (14 abril 1482), en *Opera om.*, I, p. XL.
[3] Bula *Ite vos in vineam* (1517), en WADDINGO: *Annales Ordinis Minorum*, ad ann., 1517, n. 23.
[4] Cf. ISIDORUS A. BUSCOMARI, O. F. M.: *S. Bonaventura Ordinis fratrum minorum minister generalis*. Romae, 1874.—F. EHRLE: *Der heilige Bonaventura, seine Eigenart und seine drei Lebensaufgaben*, en *Franziskanische Studien*, 1921, VIII, 109-124.—I. ONINGS, O. F. M.: *De H. Bonaventura als tweede Stichter van de Orde der Minderbroeders*, en *Collectanea Franciscana Neerlandica*, 1927, I, 127-150.
[5] *Opera om.*, IX, 165.—P. GLORIEUX: *Essai sur la chronologie de Saint Bonaventure*, en *Archiv. Francisc. Hist.*, 1926, XIX, 156.
[6] DENIFLE-CHAT.: *Chart. Univ. Par.*, I, 296-297.

llama a su presencia en Francia en el verano de 1258. No consiguiendo retractación alguna, el santo General le aisló recluyéndolo en un convento e impidiéndole toda comunicación con los religiosos[1].

En la primavera de 1260 se encuentra el santo Doctor en Narbona, en donde predica en el convento de los Frailes Menores el 13 de mayo[2]. El 23 del mismo mes se abre el Capítulo General de Narbona, uno de los más célebres de la historia franciscana. San Buenaventura promulgó en esta asamblea las famosas *Constitutiones Narbonenses*[3], que tanto influjo habían de ejercer en la legislación posterior[4]. En este Capítulo se revocaron todas las constituciones anteriores; el Santo editó algunas "decisiones"[5]; reitera a Alejandro IV la petición de un cardenal protector, a lo que contestó el Papa que quería continuar él de protector como ya antes lo había dicho a Juan de Parma[6]. Antes de cerrarse el Capítulo, la asamblea pidió a San Buenaventura que escribiera la Leyenda de San Francisco[7].

Para cumplir el deseo del Capítulo, el santo Doctor se trasladó a Italia en busca de los informes que le habían de servir para esta obra. Visitó la Umbría, especialmente Rieti, Greccio, Montecasale, Cittá di Castello[8]. Pidió informes a los primeros discípulos de San Francisco[9], especialmente a fray Iluminado, fray León y a fray Gil de Asís. Hechos estos trabajos preliminares, San Buenaventura volvió a Francia, donde en 1261 comenzó a redactar la *Legenda B. Francisci*[10] y, a continuación, la *Legendo Minor,* para el uso del oficio coral[11].

Habiendo muerto Alejandro IV el 25 de mayo de 1261 y elegido su sucesor Urbano IV el 29 de agosto del mismo año, el santo General hubo de ponerse en camino otra vez a Ita-

[1] SALIMBENE: *Cronica*, l. c., pp. 237-238.—Cf. DENIFLE: *Das Evangelium aeternum*, etc., l. c., I, 88-90.
[2] *Opera om.*, IX, 320.
[3] *Opera om.*, VIII, 449-467.
[4] Cf. F. EHRLE: *Die ältesten Redactionen der Generalconstitutionen des Franziskanerordens*, en *Archiv. für Literatur-und Kirchengeschichte*, 1892, VI, 1-138.
[5] F. DELORME, O. F. M.: *Diffinitiones capituli generalis Ordinis Fratrum Minorum Narbonenses*, en *Archiv. Francisc. Hist.*, 1910, III, 491-504.
[6] F. DELORME: *Alexandre IV et le protectorat de l'ordre*, en *Archiv. Francisc. Hist.*, 1919, XII, 393-395.
[7] *Opera om.*, VIII, 505.—Cf. WADDINGO: *Annales Ordinis Minorum*, ad ann. 1260, n. 11-19.
[8] N. CAVANNA, O. F. M.: *L'Umbria francescana*. Perugia, 1910, 306, 400.
[9] *Legenda*, n. 4. *Opera om.*, VIII, 505.
[10] Cf. *Chronica* XXIV *Generalium*, l. c. III, 328.—*Opera om.*, V, 53; VIII, 504-564.
[11] *Opera om.*, VIII, 565-579.—Cf. L. LEMMENS, op. cit., p. 119-122.

constitución jurídica de la Orden queda ya estable y definida, y el ideal de San Francisco acerca de la misma cristaliza con San Buenaventura, recibiendo la Orden con estos toques la fisonomía interna y externa propia, que con el andar del tiempo ya no ha de cambiar. Esta obra gigantesca de San Buenaventura fué ya reconocida y alabada en vida del Santo por Clemente IV en 1265 [1], quien asegura que gobernó la Orden "inceptum generale ministerium super illum gerendo fideliter et salubriter exequendo ad magnum honorem ipsius Ordinis et profectum". No sin razón, como ya lo habían declarado Sixto IV [2] y León X [3], es tenido el santo Doctor como el segundo fundador de la Orden Franciscana [4].

De Italia vuelve el Santo a París, ignorándose la fecha precisa de su llegada, aunque con mucha probabilidad se sabe que predicó en esta capital el día 6 de enero de 1258 [5]. En esta ciudad establece su residencia habitual. La actividad de San Buenaventura en el generalato es múltiple e intensa, y desde el gran convento de París llega hasta las provincias más apartadas de la Orden. En la síntesis que vamos escribiendo de la vida del Santo nos limitaremos a reseñar los hechos más notables de este período.

La lucha que sostenía el Santo contra los enemigos exteriores de la Orden no le impedían cuidar de la paz dentro de la misma. Fino observador de los hechos, vió inmediatamente las consecuencias desagradables que las doctrinas joaquinistas podían traer para perturbar la buena armonía entre los religiosos súbditos suyos, un sector de los cuales se iba haciendo eco de estas ideas que, andando el tiempo, tanto habían que dar a entender en el enojoso asunto de los "espirituales". Gerardo de Borgo San Donnino, del que ya vimos que con su opúsculo *Introductorius in Evangelium aeternum* provocó la oposición de Guillermo de San-Amor, rehusaba retractar sus ideas joaquinistas, aun después de condenada su obra por Alejandro IV el 23 de octubre y 14 de noviembre de 1255 [6]. Desterrado, como estaba, en Sicilia y viendo en él un elemento peligroso, San Buenaventura lo

[1] *Opera om.*, X, 58.

[2] Bula *Superna caelestis* (14 abril 1482), en *Opera om.*, I, p. XL.

[3] Bula *Ite vos in vineam* (1517), en WADDINGO: *Annales Ordinis Minorum*, ad ann., 1517, n. 23.

[4] Cf. ISIDORUS A. BUSCOMARI, O. F. M.: *S. Bonaventura Ordinis fratrum minorum minister generalis*. Romae, 1874.—F. EHRLE: *Der heilige Bonaventura, seine Eigenart und seine drei Lebensaufgaben*, en *Franziskanische Studien*, 1921, VIII, 109-124.—I. ONINGS, O. F. M.: *De H. Bonaventura als tweede Stichter van de Orde der Minderbroeders*, en *Collectanea Franciscana Neerlandica*, 1927, I, 127-150.

[5] *Opera om.*, IX, 165.—P. GLORIEUX: *Essai sur la chronologie de Saint Bonaventure*, en *Archiv. Francisc. Hist.*, 1926, XIX, 156.

[6] DENIFLE-CHAT.: *Chart. Univ. Par.*, I, 296-297.

llama a su presencia en Francia en el verano de 1258. No consiguiendo retractación alguna, el santo General le aisló recluyéndolo en un convento e impidiéndole toda comunicación con los religiosos [1].

En la primavera de 1260 se encuentra el santo Doctor en Narbona, en donde predica en el convento de los Frailes Menores el 13 de mayo [2]. El 23 del mismo mes se abre el Capítulo General de Narbona, uno de los más célebres de la historia franciscana. San Buenaventura promulgó en esta asamblea las famosas *Constitutiones Narbonenses* [3], que tanto influjo habían de ejercer en la legislación posterior [4]. En este Capítulo se revocaron todas las constituciones anteriores; el Santo editó algunas "decisiones" [5]; reitera a Alejandro IV la petición de un cardenal protector, a lo que contestó el Papa que quería continuar él de protector como ya antes lo había dicho a Juan de Parma [6]. Antes de cerrarse el Capítulo, la asamblea pidió a San Buenaventura que escribiera la Leyenda de San Francisco [7].

Para cumplir el deseo del Capítulo, el santo Doctor se trasladó a Italia en busca de los informes que le habían de servir para esta obra. Visitó la Umbría, especialmente Rieti, Greccio, Montecasale, Cittá di Castello [8]. Pidió informes a los primeros discípulos de San Francisco [9], especialmente a fray Iluminado, fray León y a fray Gil de Asís. Hechos estos trabajos preliminares, San Buenaventura volvió a Francia, donde en 1261 comenzó a redactar la *Legenda B. Francisci* [10] y, a continuación, la *Legendo Minor*, para el uso del oficio coral [11].

Habiendo muerto Alejandro IV el 25 de mayo de 1261 y elegido su sucesor Urbano IV el 29 de agosto del mismo año, el santo General hubo de ponerse en camino otra vez a Ita-

[1] SALIMBENE: *Cronica*, l. c., pp. 237-238.—Cf. DENIFLE: *Das Evangelium aeternum*, etc., l. c., I, 88-90.

[2] *Opera om.*, IX, 320.

[3] *Opera om.*, VIII, 449-467.

[4] Cf. F. EHRLE: *Die ältesten Redactionen der Generalconstitutionen des Franziskanerordens*, en *Archiv. für Literatur-und Kirchengeschichte*, 1892, VI, 1-138.

[5] F. DELORME, O. F. M.: *Diffinitiones capituli generalis Ordinis Fratrum Minorum Narbonenses*, en *Archiv. Francisc. Hist.*, 1910, III, 491-504.

[6] F. DELORME: *Alexandre IV et le protectorat de l'ordre*, en *Archiv. Francisc. Hist.*, 1919, XII, 393-395.

[7] *Opera om.*, VIII, 505.—Cf. WADDINGO: *Annales Ordinis Minorum*, ad ann. 1260, n. 11-19.

[8] N. CAVANNA, O. F. M.: *L'Umbria francescana*. Perugia, 1910, 306, 400.

[9] *Legenda*, n. 4. *Opera om.*, VIII, 505.

[10] Cf. *Chronica* XXIV *Generalium*, l. c. III, 328.—*Opera om.*, V, 53; VIII, 504-564.

[11] *Opera om.*, VIII, 565-579.—Cf. L. LEMMENS, op. cit., p. 119-122.

lia para presentarse al nuevo Pontífice, a la sazón en Orvieto. En esta ocasión pidió al Papa como protector de la Orden al Cardenal Cayetano Orsini, muy querido en la misma, y a quien San Francisco había predicho la tiara, según lo declara la bula *Agrum virtutum,* dada al final de 1261[1]. Esta petición fué benignamente atendida por el Papa.

En estos tiempos estaba Urbano IV organizando la cruzada contra Miguel Paleólogo, que había arrebatado Constantinopla a los latinos. El Papa dió una parte preponderante a San Buenaventura y a la Orden en la predicación de esta cruzada por toda Europa[2].

Después de algunos hechos de la vida del Santo sin importancia, cronológicamente se presenta el proceso de Juan de Parma. Los autores no andan acordes en la determinación de la fecha de este acontecimiento. Waddingo y Bonelli[3], a los que siguen la mayor parte de los historiadores, colocan este proceso en 1257. El padre L. Oliger, O. F. M.[4], propone el año 1262. Ultimamente, el padre E. Longpré, franciscano[5], después de un minucioso examen de las fuentes y atinadas deducciones de ellas, ha colocado este hecho en el año de 1263. La argumentación del padre Longpré nos parece sólida y objetiva. Aceptando, pues, esta fecha, damos como año del proceso de Juan de Parma 1263.

No cabe duda de que una de las cuestiones más delicadas y comprometidas entre las que se presentaron a San Buenaventura fué el proceso de su inmediato antecesor en el generalato[6]. A fin de exponer con mayor claridad la actitud razonable del santo Doctor en este espinoso asunto, juzgamos oportuno referir algunos antecedentes de este proceso.

Las ideas apocalípticas del monje calabrés Joaquín, abad del monasterio de San Giovanni in Fiore, muerto en 1202, expuestas en su obra *Concordia novi et veteris Testamenti,* tuvieron una gran resonancia en la Edad Media, sobre todo

[1] *Bullarium Franciscanum,* II, 467.

[2] *Bull. Francisc.,* II, 443-446.—P. SEVESI, O. F. M.: *Monumenta inedita saec.* XIII *provinciae Mediolanensis,* en *Archiv. Franciscanum Historicum,* 1910, II, 568-574.—F. DELORME: *De praedicatione cruciatae saec.* XIII *per fratres Minores,* en *Archiv. Francisc. Hist.,* 1916, IX, 112-117.

[3] Cf. *Opera om.,* X, 48.

[4] Véase *Archiv. Francisc. Hist.,* 1910, III, 346; 1922, XV, 533-534. Cf. G. RONDATTI, O. F. M.: *Gioachinismo e francescanismo nel duecento.* Asís, 1924, pp. 102-111.

[5] En *Dictionnaire d'histoire et géographie ecclésiastiques,* a la palabra *Bonaventure (saint).* París, 1937, IX, col. 761 ss.

[6] Cf. ANGEL CLARENO: *Historia septem tribulationum Ordinis Minorum,* en EHRLE, l. c., p. 271-287.—*Opera om.,* X, 48-49.—E. GILSON: *La philosophie de Saint Bonaventure.* París, 1924, pp. 21-26. E. LONGPRÉ, l. c., cols. 261-264.

en lo que tenían de carácter profético referente a la nueva edad que él propugnaba[1]. Entre las predicciones de este nuevo apocalipsis hay una que anunciaba la llegada de una nueva Orden contemplativa y espiritual que debía tener la misión de predicar la verdad al mundo entero y convertir a los griegos, judíos y paganos. Esta predicción llegó a conmover un sector entre los religiosos de los primeros tiempos de la Orden Franciscana, que vieron en ella figurada la propia institución religiosa. El carácter místico, espiritual y apostólico de la profecía atrajo la adhesión de hombres eminentes en santidad y universalmente respetados, entre ellos a Juan de Parma[2]. La vista perspicaz de San Buenaventura pudo medir desde el primer momento la magnitud del peligro que la intromisión de estas ideas en la Orden llevaba consigo, tanto en lo referente a la buena armonía entre los religiosos como a la ortodoxia de la fe. En cuanto a lo primero, se vivían ya días de intranquilidad por la oposición de los joaquinistas, "espirituales", y los que no se atemperaban a estas ideas, la "comunidad"[3]. En cuanto a lo segundo, no cabe duda que la aceptación de estas ideas traía como consecuencia la veneración de la persona. Un amigo de San Buenaventura, Adán de Marisco, en una carta a Roberto de Grosatesta, hablaba del místico calabrés en estos términos: "Non inmerito creditur divinitus spiritum intellectus in mysteriis propheticis assecutus." La sublimación de la persona entrañaba la aceptación integral de sus doctrinas; y aquí se presenta lo más delicado del caso. El Concilio Lateranense IV, no hacía mucho, había proscrito como heréticas las doctrinas trinitarias del abad Joaquín[4], al mismo tiempo que se hacía solidario del pensar de Pedro Lombardo en este punto[5]. Por otra parte, los maestros franciscanos, comenzando por Alejandro de Halés[6], combatían

[1] P. FOURNIER: *Etudes sur Joachim de Flore et ses doctrines.* París, 1909.

[2] Cf. E. DENIFLE: *Das Evangelium aeternum und die Comission zu Anagni,* en *Archiv für Literatur-und Kirchengeschichte,* I, 146.

[3] Estas dos fracciones, que poco después han de aparecer en la historia con los nombres que incluímos entre comillas, andando el tiempo han de proporcionar días de discordia dentro de la Orden, con desagradable repercusión en las altas jerarquías de la Iglesia. Véanse para el caso nuestros estudios: L. AMORÓS: *Series condemnationum et processuum contra doctrinam et sequaces Petri Joannis Olivi (e. cod. Vat. Ottob. Lat, 1816),* en *Archiv. Francisc. Hist.,* 1931, XXIV, 495-512.—ID: *Aegidii Romani Impugnatio doctrinae Petri Joannis Olivi an. 1312, nunc primum in lucem edita. (Disseritur de mente Concilii Viennensis in causa P. I. Olivi),* en *Archivum Franciscanum Historicum,* 1934, XXVII, 399-451.

1928, n. 431.

[4] DEZINGER-BANNWART: *Enchiridion symbolorum.* Friburgi Br.,

[5] L. c., n. 432.

[6] *Summa theologica,* ed Quaracchi, 1924, I, n. 297, pp. 421-429.

con gran maestría estas teorías. El mismo San Buenaventura, en su *Comentario a las Sentencias*[1], las hace pasar por el tamiz de su crítica.

Recibido el supremo cargo de la Orden, el santo Doctor, ante estas desagradables perspectivas, debía actuar. Como el caso era de suma gravedad, requería medidas enérgicas por parte del General. Ya hemos visto arriba la severidad usada con Gerardo de Borgo San Donnino. Este estado de cosas dentro de la Orden, a lo cual se sumaban los peligros exteriores provenientes del aristotelismo y averroísmo, reclamaba una declaración jurídica estable en nuestra legislación que sirviera de guía a la mentalidad franciscana. San Buenáventura dejó fijada esta ley en términos severos en las *Constitutiones Narbonenses*[2], de las que hemos hablado arriba.

Llegadas las cosas a este punto, era ahora preciso hacer frente a la cuestión más delicada de cuantas se habían presentado al General: inquirir jurídicamente el sentir del beato Juan de Parma, maestro en Teología e inmediato antecesor en el generalato, referente a las ideas joaquinistas de que se le acusaba. Ciertamente la eminencia de las virtudes y santidad de Juan de Parma eran reconocidas por todos, y la significación de su persona en la Orden por su ciencia y sus cargos era grande.

Está plenamente comprobado que Juan de Parma se adhería intensamente a las ideas del abad Joaquín. Así lo declara Salimbene[3]: "...et scripsi cum socio meo illam expositionem abbatis joachim pro generali ministro Johanne de Parma, qui similiter maximus erat Joachita." La causa por que perdió la estimación de los Papas Alejandro IV y Nicolao III fueron estas doctrinas que con tanta tenacidad sostenía, según el mismo Salimbene[4]: "Hic propter doctrinam abbatis Joachim, quia nimis adhesit dictis suis, exosus fuit... Pape Alexandro IV et Pape Nicolao III".

Como esta actitud de Juan de Parma, por las circunstancias que le rodeaban, había dividido profundamente la Orden[5], para atajar el mal y corregir el que se había hecho fué preciso que se explicara. Fué, pues, citado a comparecer

[1] I *Sententiarum*, d. 5, a I, q. I, et dub. 4. *Opera om.*, I, III-114, 121.
[2] *Opera om.*, VIII, 456: «Nullus fratrum audeat aliquam opinionem asserere vel approbare scienter, quae a magistris nostris communiter reprobatur: nec opinionem singularem cuiuscumque suspectam vel valumniabilem, maxime contra fidem et mores, audent defensare. Et qui contra fecerit, nisi admonitus per Ministrum resipuerit, ab omni doctrinae officio sit suspensus.»
[3] *Cronica*, l. c., p. 294.
[4] *Cronica*, l. c., p. 301-302.
[5] SALIMBENE: *Cronica*, l. c., p. 302.

ante el General, según Angel Clareno en Cittá del Pieve, y con asistencia del Provincial de Toscana, probablemente Tomás de Pavía. Sostenía las doctrinas apocalípticas del monje calabrés *in designatione ultimorum temporum*[1]. Según Angel Clareno, parece seguía también las doctrinas trinitarias del abad Joaquín[2], de tal forma que fué ésta la cuestión única que se le propuso en el proceso[3]: "Quia non habebant aliquid adversus eum, quid crederet de praefata quaestione inquirunt". Se trataba, pues, de la doctrina definida en el Concilio IV de Letrán. Las respuestas de Juan y sus profesiones de fe generales no parecían suficientemente explícitas a San Buenaventura. En consecuencia, el proceso iba tomando un cariz de muy desagradable solución cuando intervino el Cardenal Ottoboni-Freschi en favor de Juan de Parma, declarando solemnemente la ortodoxia del mismo con estas palabras[4]: "Quia fides fratris Joannis est fides mea, et persona eius persona mea; ubi erit ipse et ego ibidem cum ipso ero... Quare cessate a vexatione ejus, quia vexatio ejus nostra est".

Después de esta protesta, San Buenaventura y el Cardenal Orsini, protector de la Orden, no se atrevieron a pasar más adelante, sino que "caritate, saltem apparenter, cum fratre Joanne colloquio habito, simul in verbis communibus quieverunt"[5].

Aunque el proceso terminó de esta manera brusca y en la apariencia sin ninguna explicación precisa, no es admisible que se haya llegado a este final sin haber habido antes declaraciones por parte de Juan de Parma que probaran suficientemente su recto sentir en las cosas de fe, que no dudamos la tuvo íntegra siempre y desde el primer momento. En estos asuntos caben equívocos en el modo de expresarse, y puede que Juan de Parma los tuviera, y que en esta circunstancia fuera preciso rectificar, como abiertamente lo indican las fuentes primitivas con estas palabras[6]: "Quae astruxerat dedixit".

Después de estos sucesos, el beato Juan de Parma obtuvo el permiso de retirarse al eremitorio de Greccio, y más tarde al monte Alvernia, donde terminó santamente sus días[7].

[1] *Catalogus generalium ministrorum*, l. c., p. 698.
[2] L. c., pp. 276-277: «Affirmabant Abbatem Joachim de Trinitate Dei et unitate essentie catholice et pie sensisse et nihil contrarium sanctis vel diversum ab eorum intentione et doctrina scripsisse et quod ecclesia et decretalis Innocentii pape non damnabat eum nec suam doctrinam».
[3] L. c., pp. 285-286.
[4] ANGEL CLARENO, l. c., p. 286. [5] ANGEL CLARENO, l. c.
[6] *Catalogus generalium ministrorum*, l. c., p. 664.—*Chronica* XXIV *Generalium*, l. c., p. 350.
[7] SALIMBENE, *Cronica*, l. c., p. 303.

A causa de este proceso, Angel Clareno ha intentado enturbiar la buena memoria de San Buenaventura acusándole de duplicidad, de iniquidad y de violencia [1], a pesar de que en otra parte [2] reconoce la mansedumbre ordinaria y santidad de su vida. Desgraciadamente estas cuestiones hallaron prolongado eco en los escritos de los "espirituales" [3]. Todos estos juicios, formados y alimentados por el espíritu partidista que guiaba a la fracción espiritual en sus diatribas, ante la gran figura del Seráfico Doctor caen por su base. El elevadísimo elogio que aun en su vida hace de él Clemente IV en su bula del 24 de noviembre de 1265 [4] constituye uno de los más bellos testimonios que un Pontífice puede hacer de uno de los beneméritos hijos de la Iglesia. Además de esto, San Buenaventura, con esta actitud firme ante la expansión de estas doctrinas en los primeros tiempos de la Orden, tuvo el gran mérito de desligar oficialmente a toda la Orden de la dogmática joaquinista.

Terminado este asunto, San Buenaventura se traslada el 8 de abril del mismo año a Padua, donde asistió a la traslación de los restos de San Antonio a la nueva basílica [5].

De esta ciudad se dirigió a Pisa para presidir el Capítulo General celebrado allí el 20 de mayo de 1263 [6]. En este Capítulo San Buenaventura presentó a los religiosos allí congregados las dos *Leyendas* de San Francisco, que fueron aprobadas. Entre las decisiones de este Capítulo hay algunas sugeridas por el Doctor Seráfico que fueron causa de un intenso movimiento de devoción a la Santísima Virgen. Es muy probable que se prescribiera por primera vez para toda la Orden la celebración de la fiesta de la Concepción [7]. Se ordenó a los predicadores que en los sermones a los fieles inculcaran la costumbre *ut in completorio, pulsante campana, beatam Mariam aliquibus vicibus salutarent* [8], lo que dió origen a la devoción del rezo del *Angelus*.

A fines de 1263, San Buenaventura vuelve a Francia. Probablemente en este tiempo vino a España, donde presi-

[1] L. c., p. 277.
[2] L. c., p. 285.
[3] Cf. P. GRATIEN, O. M. CAP. : *Histoire de la fondation et de l'evolution de l'ordre des frères mineurs au* XIIIe *siècle*. París, 1928, páginas 388-390.
[4] *Bullarium Franciscanum*, III, 60.
[5] SALIMBENE : *Cronica*, l. c., p. 448.—B. GONZATI : *La basilica di San Antonio*. Padua, 1852, I, 20.
[6] *Opera om.*, X, 55.—WADDINGO : *Annales ordinis minorum*, ad annum 1263.
[7] F. EHRLE : *Die ältesten Redactionen*, etc., l. c., p. 37.—P. DONCEUR : *L'Immaculée Conception aux* XIIe-XIIIe *siècles*, en *Revue de Histoire ecclèsiastique*, 1906, p. 280.—WADDINGO : *Annales ord. min.*, ad ann. 1263, n. 16.
[8] *Chronica* XXIV *Generalium*, l. c., p. 329.

dió el Capítulo provincial de la de Aragón, celebrado en la cuarta domínica después de Pascua [1].

La buena opinión de la santidad y doctrina que del Santo tenía Clemente IV lo demostró públicamente con una bula fechada en Perusa el 24 de noviembre de 1265, por la que le nombraba Arzobispo de York, en Inglaterra, después de haber anulado el nombramiento de Guillermo de Langton [2]. Esta promoción a un cargo tan importante, y acompañada de los elogios más lisonjeros, no hizo mella en San Buenaventura; su humildad y modestia le tenían retraído de todo apetito de honores. Se presentó, pues, al Papa y con grandes instancias y ruegos le suplicó retirara el nombramiento, a lo que accedió el Sumo Pontífice [3].

De vuelta a París celebró allí al año siguiente, 16 de mayo de 1266, el tercer Capítulo General [4]. Se prescribió para los estudiantes de la Orden las disputas públicas; se ordena que sean destruídas todas las leyendas antiguas de la vida de San Francisco [5]. Según parece, este estatuto se refiere únicamente a los textos o leyendas litúrgicas puestas en uso hasta entonces en la Orden, ya que oficialmente se adoptaban como tales las que había escrito San Buenaventura [6].

Al comenzar el año 1267, San Buenaventura se encontraba en París. Durante la Cuaresma de este año dió sus célebres conferencias, conocidas con el nombre de *Collationes de decem praeceptis* [7]. Estas conferencias marcan un nuevo período en la historia de San Buenaventura y de todo el pensamiento medieval [8]. Desde su elección al generalato, absorbido en los asuntos de la Iglesia y de la Orden, no intervino ya directamente en el ambiente universitario de

[1] *Opera om.*, IX, 311.
[2] *Bull. Franc.*, III, 60; *Opera om.*, X, 57-68.
[3] *Catalogus* XV *generalium*, en *Analecta franciscana*, III, 700: «Sed ipse ad praesentiam Papae de Parisius, ubi tunc erat, se conferens, tam constanter et humiliter cessit, ut ipse dominus cessionem pie admittens, eidem intulerit illud verbum : Sta in testamento tuo et in illo colloquere et in opere mandatorum tuorum veterasce.»
[4] WADDINGO : *Annales ord. min.*, ad ann. 1266, ns. 4-8.—F. EHRLE : *Die ältesten Redactionen*, etc., l. c., pp. 38-40.
[5] A. LITTLE : *Definitiones capitulorum generalium ordinis fratrum minorum*, en *Archiv. Francisc. Hist.*, 1914, VII, 678.—G. ABATE, O. M. CONV. : *Les «diffinitiones» del capitolo generale di Parigi del 1266*, en *Miscellanea Francescana*, 1932, XXXII, 3-5.
[6] Cf. VAN ORTROY, en *Analecta bollandiana*, 1899, XVIII, 174-176; 1910, XXIX, 367.—M. BEAUFRETON : *Nouvelles recherches sur les sources de le vie de Saint François*, en *Frate Francesco*, 1924, I, 166-167.
[7] *Opera om.*, V, 507-532.—Cf. P. GLORIEUX : *La date des Collationes de Saint Bonaventure*, en *Archiv. Francisc. Hist.*, 1929, XXII, 257-272.
[8] Cf. JULES D'ALBI : *S. Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267-1277*.

París, no obstante sus múltiples sermones, predicados ante los elementos escolares de París, Montpeller y Bolonia. Sin embargo, su estancia frecuente y prolongada en París cerca de Juan Peckham, Gualtero de Brujas y Rogerio Bacón, le ponía en condiciones de conocer el movimiento de las ideas que provocaba la avalancha creciente del aristotelismo averroísta. El santo Doctor vió la magnitud del peligro que amenazaba hundir por su base toda la estructura de la teología cristiana. Acuciado por su celo por la pureza de la fe en peligro, decidió entrar en la lucha con estas *Collationes*, la cual continuará con ardor hasta su elevación al cardenalato.

Al final de 1268, San Buenaventura se pone en camino para Asís para preparar el próximo Capítulo General, el cual tuvo lugar el día 12 de mayo de 1269 [1]. En esta reunión el santo Doctor recomendó la obra de las cruzadas e instituyó para el "studium" de París cuatro procuradores de nacionalidad diferente. Se dieron nuevos impulsos a la propagación de la devoción a la Santísima Virgen, insistiendo sobre lo que se había propuesto en el Capítulo de Pisa [2]: "Fratres praedicent populo quod quando auditur campana completorii... ipsa beata Virgo aliquoties salutetur".

Después de un breve viaje por el sur de Francia, San Buenaventura hubo de volver pronto a París, donde Gerardo de Abbeville encendía de nuevo la lucha contra las Ordenes Mendicantes con la publicación de su obra *Contra adversarium perfectionis christianae* (julio-octubre de 1269). Varios maestros intervinieron en esta polémica: Gerardo de Abbeville y Nicolás de Lisieux, Santo Tomás de Aquino y Juan Peckham. San Buenaventura fué el primero en contestar a los adversarios, en los primeros meses de 1270, con la publicación de la *Apología pauperum* [3], donde con profundidad teológica y justeza en sus críticas va demoliendo una a una todas las aserciones de Gerardo Abbeville. Como el peso de la polémica la llevaba principalmente el Doctor Seráfico, fué nuestro Santo nuevamente atacado por este maestro secular con el nuevo escrito *Liber apologeticus auctoris et libri editi "contra adversarium"* [4]. San Buenaventura no contestó ya a esta réplica, sino que fué Juan Peckham quien continuó la lucha sobre el mismo terreno de

[1] Cf. F. DELORME en *Archiv. Francis. Hist.*, 1912, v, 708-709.—A. LITTLE: *Definitiones*, etc., l. c., pp. 679-680.
[2] A. LITTLE, l. c., p. 679.
[3] *Opera om.*, VIII, 233-330. — A. VAN DEN WYNGAERT, O. F. M.: *Querelles du clergé séculier et des Ordres mendiants a l'Université de Paris*, en *La France Franciscaine*, 1922, v, 52-62.
[4] Florencia, Bibl. Nac., cód. II, 386, fols. 74r-111r.—Cf. A. VAN DEN WYNGAERT, l. c., pp. 65-69.

la *Apologia*, sobre todo con su escrito *Tractatus pauperis* [1].

El día 1 de septiembre de 1271 se celebraba en Viterbo el Conclave para elegir Sumo Pontífice, después de tres años de sede vacante por la muerte de Clemente IV. Antes de esta fecha se encontraba ya San Buenaventura en esta ciudad trabajando con todo su celo para poner fin a la situación dolorosa en que se encontraba la Iglesia por este largo interregno. El prestigio del Santo Doctor en este Conclave debió pesar mucho, pues, según Bartolomé de Pisa [2], Mariano de Florencia [3], Geremías de Bolonia [4] y Bautista de Giudici, O. P. [5], uno de los jueces en el proceso de canonización de nuestro Santo, el Seráfico Doctor propuso la elección por vía de compromiso, consejo que siguió el Colegio Cardenalicio, saliendo por este modo elegido Gregorio X [6].

Después de la elección de Gregorio X comenzaron los preparativos para el Concilio de Lyón. El santo Doctor, siempre atento a todo aquello que redundara en bien de las almas y mayor esplendor de la Iglesia, colaboró con el Pontífice en los trabajos para conseguir la unión de la Iglesia griega, y con esta finalidad le presentó—*idem generalis sibi obtulerat* [7]—los religiosos de su Orden, Jerónimo de Ascoli (el futuro Nicolao IV), Bonagracia de San Giovanni in Persiceto, Ramón Berenguer y Buenaventura de Mugello, los cuales fueron enviados por Gregorio X el 25 de octubre del mismo año como embajadores a Miguel Paleólogo para comunicarle la convocación del segundo Concilio de Lyón [8].

Terminado el Capítulo General de Lyón de 1272 [9], San Buenaventura se traslada a París. El año 1273 marca la última estancia del Santo en esta ciudad. El 11 de marzo de este año recibe del Papa, en calidad de Ministro general, la bula *Dudum super* [10] para preparar las cuestiones que podrían ser propuestas al futuro Concilio de Lyón.

Mucho había trabajado el santo Doctor para conjurar

[1] L. KINGSFORD-A. LITTLE: *Fr. Johannis Pecham tractatus tres de paupertate.* Aberdeen, 1910, pp. 13-90.—F. DELORME: *Trois chapitres de Jean Pecham pour la défense des ordres mendiants*, en *Studi Francescani*, 1932, XXIX, 47-62.
[2] *Liber coformitatum*, en *Analecta Franciscana*, IV, 345.
[3] *Una piccola vita*, l. c., p. 133.
[4] Cf. *Miscellanea Franciscana*, 1890, v, 24.
[5] Cf. *De canonizatione beati Bonaventurae ad Sixtum* IV, en S. BALUZI, *Miscellanea. Lucae*, 1764, IV, 476b.
[6] BONELLI: *Prodromus*, l. c., cols. 49-50. — WADDINGO: *Annales ord. min.*, ad ann. 1271, ns. 1-3.
[7] *Chronica XXIV Generalium*, l. c., p. 352.
[8] *Bull. Francisc.*, III, 193 ss.—WADDINGO: *Annales ord. min.*, ad ann. 1272, ns. 1-9.
[9] A. CALLEBAUT: *La chapitre general de 1272 célébré a Lyon*, en *Archiv. Francisc. Hist.*, 1920, XIII, 305-317.
[10] *Bull. Francisc.*, III, 197.

el peligro de las ideas averroístas; pero, a pesar de sus esfuerzos, veía que la crisis doctrinal se agudizaba por momentos en la Universidad de París bajo la influencia de Siger de Brabante[1]. En vista de la gravedad de las circunstancias, según el testimonio del mismo San Buenaventura[2], intervino la Santa Sede en 1273, cohibiendo estas corrientes de ideas por medio de sanciones. El santo Doctor, estimulado por el ejemplo de la Iglesia y guiado por su ardiente celo por la pureza de la fe e integridad de la tradición doctrinal cristiana, decidió intervenir nuevamente en esta lucha con sus *Collationes in Hexaëmeron*[3]. Estas famosas conferencias, a las que acudió todo el París intelectual[4], duraron desde el 9 de abril hasta el 28 de mayo de 1273 y constituyen el último monumento doctrinal del genio bonaventuriano[5]. No sin razón se designa este episodio de la vida de San Buenaventura con el nombre de la "batalla del Hexaëmeron".

La gravedad de la situación la describe el Santo con estas palabras[6]: "Praecessit impugnatio vitae Christi in moribus per theologos et impugnatio doctrinae Christi per falsas positiones per artistas". En su debido lugar nos ocuparemos de la valiente y magistral exposición de las ideas contenidas en esta grande obra, donde el Santo vacía los potentes recursos de su saber puestos al servicio de la verdad. Basta subrayar ahora la gran resonancia que estas conferencias tuvieron en el ambiente universitario de París. Los anatemas doctrinales del Obispo de París, Esteban Tempier, el 7 de marzo de 1277[7] y los de Juan XXI el 18 de enero, y sobre todo el 28 de abril por la bula *Flumen aquae*, ratificaron plenamente la acción doctrinal de San Buenaventura[8].

[1] P. DUHEM: *Le système du monde*. París, 1916; IV, 309-320.—P. MANDONNET: *Siger de Brabant et l'averroïsme latin*. Louvain, 1908-1911.—F. VAN STEENBERGHEN: *Siger de Brabant*. Louvain, 1931.—M. GRABMANN: *Der lateinische Averroismus des XII Jaarh. und seine Stellung zur christliche Weltanschauung*. Leipzig, 1931.

[2] F. DELORME: *Collationes in Hexaëmeron et bonaventuriana selecta*. Quaracchi, 1934, p. 59: «Forsan nisi Dominus spiritu oris sui, per Sedem Romanam aliquos percusisset, imponendo silentium hujusmodi latratibus in clamore crucifixionis Christi praevaluissent, adjunctis sibi vocibus plebium quas concitarunt.»

[3] *Opera om.*, V, 329-454; ed. DELONME, l. c., pp. 1-275.

[4] *Opera om.*, V, 450, nota 10; *Chronica* XXIV *Generalium*, l. c., página 332.

[5] *Opera om.*, V, 450-454, scholion.—JULES D'ALBI: *S. Bonaventure et les luttes doctrinales*, etc., l. c., pp. 228-242.—E. GILSON: *La philosophie de S. Bonaventure*, pp. 31-38.—A. DEMPF: *Die Hauptform mittelalterlicher Weltanschauung*. Munich y Berlín, 1925; pp. 139-151.

[6] Coll. I, n. 9; *Opera om.*, V, 33.

[7] DENIFLE-CHAT.: *Chart. Univ. Par.*, I, 543-555.

[8] A. CALLEBAUT: *Jean Pecham et l'augustinisme*, l. c., p. 459-461

De todo cuanto hemos dicho hasta aquí se puede colegir la rara actividad desplegada por el santo Doctor durante los dieciocho años de generalato en continuos viajes por las diversas regiones de Europa. Orador de gran estilo, la palabra divina era recibida de boca del Doctor Seráfico con gran avidez en todas partes, de tal forma que, según afirma Francisco de Fabriano, "in cujus praesentia ubique terrarum, omnis lingua sileret"[1]. La obra oratoria del Santo es verdaderamente imponente. Más de 750 páginas dedica a sus sermones la edición de Quaracchi, sin contar la triple serie de *Collationes*; además de esto, no hay que olvidar que una gran parte de los 434 sermones del tomo IX de esta edición no son más que *reportaciones* reducidas a unas cuantas líneas.

Las altas jerarquías eclesiásticas y civiles recibían con frecuencia la palabra divina por boca del Santo. Predica en el Concilio Ecuménico de Lyón el 26 de mayo y 29 de junio de 1274; en presencia de Urbano IV, Clemente IV y Gregorio X, igualmente que en los Consistorios en la Curia pontificia en Viterbo, Orvieto, Perusa y Lyón. Dirige varias veces la palabra ante las familias reales de Francia y Navarra. Las universidades de París y Montpeller, el clero y cabildos de París, Rouen, Reims, Gubbio y Lyón se disputan el honor de su palabra. Como es natural, el Santo se dirige preferentemente a las almas consagradas a Dios por los votos: franciscanos, dominicos, cartujos, monjes de Cluny, benedictinos de Saint-Denys y de Génova, religiosas clarisas y de otras órdenes han oído las divinas enseñanzas predicadas por el Santo.

*
* *

Ocupado el Doctor Seráfico en las conferencias sobre el *Hexaëmeron*, y antes de llegar al término del plan que se había propuesto, le llegó la noticia de su elevación al cardenalato, por lo cual hubo de interrumpir estas lecciones públicas[2]. Esta promoción tuvo lugar muy probablemente el 23 de mayo de 1273[3]. En virtud de la bula *A nostrae*

[1] L. LEMMENS: *Vida de S. Buenaventura*, ed. castell., p. 80.—N. ROSATI, O. F. M.: *L'eloquenza di S. Bonaventura*. Florencia, 1903.—E. LONGPRÉ, en *Dict. Hist. Géogr. eccl.*, l. c., cols. 779-781.—G. CANTINI, O. F. M.: *S. Bonaventura da Bagnorea «magnus verbi Dei Sator»*, en *Antonianum*, 1940, XV, 29-74, 154-188, 245-274.—E. EILERS, O. F. M.: *Gottes Wort. Eine Theologie der Predigt nach Bonaventura*. Freiburg, i. Br., 1941.

[2] Así lo atestigua el Cód. U. V. 6 de la Bibl. Comm. de Siena.—*Opera om.*, V, pp. XXXIX, 450; ed. DELORME, pp. 274-2475.

[3] Cf. A. CALLEBAUT: *La date du Cardenalat de Saint Bonaventure*, en *Archiv. Francisc. Hist*, 1921, XIV, 401-414.—ID: *Le voyage du*

praemotionis[1], Gregorio X le creaba cardenal, con el título cardenalicio de Albano, obligándole a aceptar el nombramiento y llamándole al mismo tiempo a su presencia. San Buenaventura fué recibido por el Papa el 16 de julio en Mugello (Florencia), donde se encontraba Gregorio X retirado en el castillo de Santa Croce di Fagna, de los Ubaldini, después de haber puesto el entredicho a Florencia. En este lugar recibió el Santo las insignias cardenalicias[2].

Gregorio X, con la Curia pontificia, a la que se unió el santo Doctor, se puso en camino de Lyón el 14 de septiembre del mismo año. Poco después de su llegada a esta ciudad, el 11 ó 12 de noviembre probablemente, San Buenaventura recibió de manos del Soberano Pontífice la consagración episcopal, lo mismo que Pedro de Tarantasia, O. P., su amigo[3].

Creado ya cardenal-obispo de Albano, el santo Doctor fué nombrado vicario o legado del Papa en el Concilio de Lyón[4]. Aparte de estos honores con que el Soberano Pontífice favorecía al santo Doctor, pruebas inequívocas de la grande estima que tenía de las virtudes y sabiduría de su persona, no queremos dejar pasar en silencio otras manifestaciones reveladoras del aprecio que le merecían las doctrinas del Santo, testimonio todavía más significativo por la gravedad de los momentos en que se expresan. Los escritos de más nervio del Santo, fraguados en la lucha contra el aristotelismo averroísta, constituían una verdadera apología de la fe y de la teología netamente cristiana. Este alto valor de las obras del Doctor Seráfico no escapó al Papa, y por eso, según atestigua la *Chronica* inédita de fray Eleemosyna, O. F. M.[5], "Dominus papa cum tota curia approbavit et in archivo Ecclesiae poni fecit cum aliis libris authenticis".

Desde noviembre de 1273 hasta el 7 de mayo de 1274, San Buenaventura, juntamente con Gregorio X, estuvo ocupado en preparar las materias que se habían de tratar en el Concilio: la unión de la Iglesia griega, la cruzada, la reforma general de la Iglesia. En todos estos trabajos preparatorios la presidencia recayó sobre el Santo, como lo atestigua Sixto IV en su bula *Superna caelestis*[1].

La tenaz oposición del clero secular contra las Ordenes Mendicantes tuvo también su resonancia en el Concilio, donde las cosas llegaron a tal extremo que, según dice Angel Clareno[2], corrió el rumor por Italia "quod summus pontifex decreverat in concilio fratribus minoribus et praedicatoribus proprium dare". La divina Providencia se sirvió una vez más del santo Doctor para hacer fracasar los manejos de los enemigos de estas Ordenes, quien en las sesiones preparatorias hizo una defensa vigorosa de los seguidores de los consejos evangélicos[3]. El resultado de estos ataques fué la 23 constitución del segundo Concilio de Lyón, que suprimía todas las nuevas Ordenes Mendicantes, excepción hecha de los Frailes Menores y Frailes Predicadores, y puso en situación precaria a los Carmelitas y Ermitaños de San Agustín[4].

El Concilio tuvo la primera sesión el día 7 de mayo. San Buenaventura y Pedro de Tarantasia, Cardenal Ostiense, asistían sentados a la derecha del Papa[5].

No obstante su promoción al cardenalato, San Buenaventura continuaba gobernando la Orden con el título de Ministro general. Secundando los deseos de Gregorio X, convocó el Capítulo General de Lyón, donde fué nombrado Jerónimo de Ascoli como sucesor suyo el 20 de mayo, el cual no había regresado todavía de la misión que le había confiado Gregorio X el 23 de octubre de 1273 cerca de Miguel Paleólogo[6].

Ocho días después llegaron despachos a Lyón anunciando la llegada de Jerónimo de Ascoli con los delegados de la Iglesia griega y del Emperador para recabar la unión de ambas Iglesias. Ante estas novedades, Gregorio X convocó a todos los prelados en la iglesia catedral de Lyón, "et ibi omnibus praelati existentibus cum cappis suis, frater Bonaventura Albanensis episcopus sermocinatus est, proposita themate quod legitur Baruch: *Exurge, Jerusalem, sta in excelso*"[7].

B. Grégoire X *et de S. Bonaventure au Concile de Lyon*, en *Archivum Francisc. Hist.*, 1925, XVIII, 168-180.

[1] *Bull. Francisc.*, III, 205. *Opera om.*, X, 63.

[2] A. Callebaut: *La date du Cardinalat*, etc., l. c., pp. 407-409.—Id.: *Le voyage du B. Grégoire*, etc., l. c., pp. 169-171.

[3] Glassberger: *Chronica*, en *Analecta Franciscana*, II, 85.—A. Callebaut: *Le voyage du B. Grégoire*, etc., l. c., pp. 177-180.

[4] B. Marinangeli: *La canonizazione di S. Bonaventura*, en *Miscellanea Francescana*, 1918, XVIII, 131: «Dominus Bonaventura..., factus legatus de latere missus est Lugdunum.»—Geremia da Bologna: *Necrologium*, en *Miscellanea Franciscana*, 1890, V, 24: «Ad concilium legatus mittitur.»

[5] París, Bibl. Nac., cód. *lat.* 5006, fol. 108r.

---

[1] *Opera om.*, I, p. XLI.—Waddingo: *Annales ord. min.*, ad ann. 1274, n. 1.

[2] *Historia septem tribulationum*, l. c., pp. 301-302.

[3] *Chronica* XXIV *Generalium*, l. c., p. 353.

[4] Mansi: *Concilia*, ed. Regia. París, 1644, XXVIII, 574.

[5] Cf. *Brevis nota eorum quae in* II *conc. Lugd. generali acta sunt*, en Mansi: *Concilia*, l. c., p. 526.

[6] *Chronica* XXIV *Generalium*, l. c., p. 356.—Waddingo: *Annales ord. min.*, ad ann. 1274, n. 34.

[7] *Brevis nota*, etc., l. c., p. 528.

La unión de la Iglesia griega fué sellada el día 28 de junio. En la misa papal celebrada con este motivo, después del canto del evangelio en griego y latín, "frater Bonaventura fecit sermonem usque ad finem" [1].

Este fué el último acto público de San Buenaventura. Cuando menos se esperaba fué asaltado de gravísima enfermedad, que rápidamente acabó con su preciosa vida. Asistido en su agonía por Gregorio X [2], y después de recibir milagrosamente el santo viático [3], se extinguía esta luz en la aurora del 15 de julio de 1274, en el convento de Frailes Menores de Lyón, a la edad de cincuenta y tres años. Recibió la sepultura en este convento el mismo día de su fallecimiento, pronunciando la oración fúnebre su íntimo amigo Pedro de Tarantasia sobre el tema *Doleo super te, frater mi, Jonatha.*

La consternación causada en los padres del Concilio fué general. El mismo Gregorio X, al día siguiente, en la sesión quinta, con grande dolor recordó la muerte del Doctor Seráfico, "quomodo Ecclesia Dei inaestimabile damnum perpessa fuerat ex obitu fratris Bonaventurae", y ordenó a todos los sacerdotes del mundo entero que aplicaran una misa por el alma de San Buenaventura [4].

El mejor elogio que podemos hacer del santo Doctor, después de este acontecimiento, es copiar íntegra la relación oficial escrita a raíz de su fallecimiento [5]: "Eodem anno et mense, die dominico, decima quinta ejusdem, hora matutina, obiit clarae memoriae fr. Bonaventura, Albanensis episcopus, qui fuit homo eminentis scientiae et eloquentiae, vir quidem sanctitatis praecipuus, vita commiseratione ac moribus excellentissimis decoratus, benignus, affabilis, pius et misericors, virtutibus plenus, Deo et hominibus dilectus, qui sepultus est ipso die dominico in loco fratrum minorum Lugduni, cujus exequiis interfuit dominus Papa cum omnibus praelatis qui erant in Concilio et tota curia, et frater Petrus, Ostiensis episcopus, celebravit missam et praedicavit, proposito themate, scilicet *Doleo super te, frater mi, Jonatha*: multae lacrimae et gemitus ibi fuerunt: hanc ei gratiam concesserat Dominus, quod quicumque eum videbant, ipsius amore incontinenti capiebantur ex corde".

El expresivo elogio que acabamos de anotar y otros contemporáneos del Santo que pudiéramos añadir, revelan el dulce y apacible recuerdo que en la memoria de todos los

[1] L. c., p. 529.
[2] GLASSBERGER : *Chronica,* l. c., p. 87 : «Percepta plenaria absolutione de manu Summi Pontificis.»
[3] WADDINGO : *Annales ord. min.,* ad ann. 1274, n. 18.
[4] *Brevis nota,* etc., l. c., p. 533.
[5] L. c., pp. 532-533.

que le trataron había dejado el conjunto de raras virtudes que adornaban la vida santa del Seráfico Doctor. No obstante esto, debía pasar todavía mucho tiempo antes de que la Iglesia decretara los supremos honores para el santo Cardenal. Estaba entonces vigente la costumbre de los doscientos años antes de proceder a la canonización, según atestigua fray Bautista de Judicibus, O. P., Obispo de Ventimilla, con estas palabras [1]: "(Vigebat) inveterata ducentorum annorum opinio et fama beatitudinis quae nec varietate temporum, nec schismatum turbinibus, nec locorum distantia, nec concitatis Ecclesiae procellis, nec fratrum suorum aut negligentia aut incuria potuit aboleri aut de animis hominum obliterari". Esta dilación en conceder a San Buenaventura los supremos honores, que con tanta propiedad le correspondían, extrañaba en gran manera al canciller de París Juan Gersón y a San Bernardino de Sena [2].

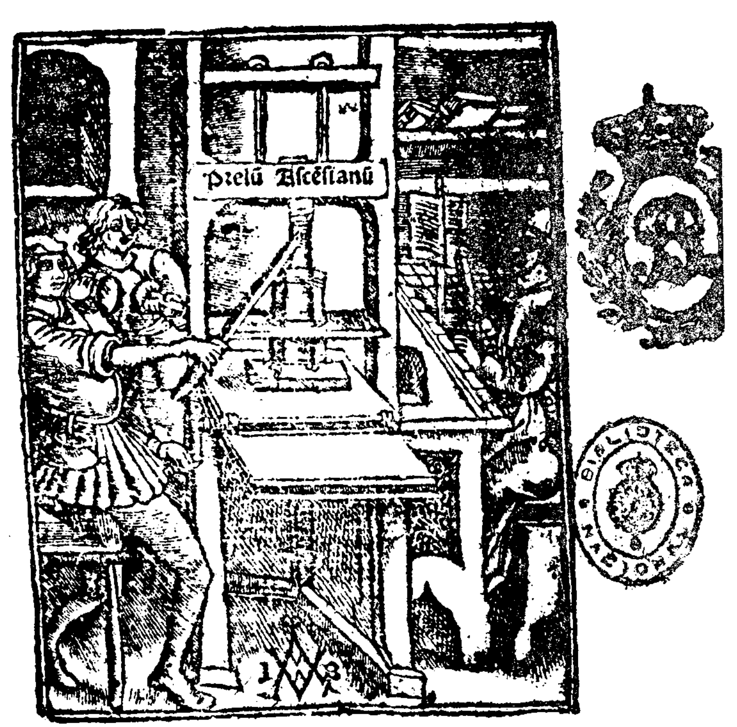
En el siglo XV fueron muchas las instancias llegadas de todas partes a la Santa Sede pidiendo la inscripción del Doctor Seráfico en el catálogo de los santos, por lo cual Sixto IV, movido por estas preces y estimulado también por su devoción al Santo, ordenó la apertura de los procesos apostólicos, los cuales llegaron a feliz término [3].

Finalmente, Sixto IV, a tenor de la bula *Superna caelestis patria,* elevó al Doctor Seráfico a los honores de los santos el día 14 de abril, domínica in Albis, de 1482. Es de notar que, si bien la declaración solemne del doctorado de San Buenaventura en la Iglesia universal es publicada un siglo más tarde, como luego veremos, ya en la bula de canonización es agregado a la lista de los doctores, y como a tal se le reza, desde el primer momento, con el oficio de Doctor. Los términos con que se expresa la bula rezan así [4]: "Ipsumque sanctorum confessorum Pontificum et Doctorum (quos sancta Dei veneratur Ecclesia) consortio solemniter in praesentiarum adscribimus aggregamusque per praesentes".

[1] *De canonizatione beati Bonaventurae,* en S. BALUZZI : *Miscellanea,* l. c., p. 477.
[2] Cf. H. SBARALEA, O. M. Cov. : *Supplementum et castigatio ad scriptores trium ordinum S. Francisci.* Romae, 1806 ; pp. 143b, 163b. *Opera om.,* X, 70.
[3] Cf. B. MARINANGELI : *La canonizazione di S. Bonaventura e il processo di Lione,* en *Miscellanea Francescana,* 1916, XVI, 65-86, 105-120 ; 1917, XVII, 125-135.
[4] Cf. G. ABATE : *Quando S. Bonaventura fu dichiarato «dottore della Chiesa»?,* en *Miscellanea Francescana,* 1937, XXXVII, 198-207.

B. BONA-

uenturę Sermones de tempore: tam Hiberno q̃ Aestiuo cum indicibus.



Vaenundantur Iodoco Badio Ascensio, Sub gratia & priuilegio in triennium.

II

ESCRITOS
DE
SAN BUENAVENTURA

Es cosa verdaderamente admirable la portentosa actividad literaria de San Buenaventura si se considera el poco tiempo que pudo dedicar a sus tareas escolares en la Universidad de París y la multiplicidad de las ocupaciones inherentes al gobierno de la Orden durante su generalato. Ocho años escasos (1248-1256) son los que le retienen en París después de comenzar su lectura *cursorie,* o sea como bachiller bíblico, y luego como bachiller sentenciario y maestro en Teología. En este corto período de tiempo hay que colocar todos sus escritos, que por su carácter netamente escolástico son fraguados en el ambiente universitario[1]. La mayor parte, si no la casi totalidad, de las demás obras hubo de escribirlas durante los dieciocho años de su generalato, absorbido en tantos y tan graves asuntos como hemos visto en el resumen de su vida. Esta producción literaria, tan abundante y selecta, en circunstancias tan poco favorables, ha hecho exclamar al padre Soller, S. I.[2]: "Non postremo censeri debere S. Bonaventurae miraculum quod tam brevi

---

[1] Dado el dinamismo de San Buenaventura durante su generalato en continuos viajes por toda Europa, la complejidad de los negocios que absorbían su tiempo y su residencia habitual en París, no nos parece admisible la aserción de Gonzaga, quien, apoyándose únicamente en la tradición, *ut fert traditio,* admite que San Buenaventura *nonnisi raro* pudo todavía dedicarse a los estudios escolares en Módena durante su generalato. Cf. F. GONZAGA: *De origine seraphicae religionis.* Romae, 1587, 562-3.

[2] *Acta Sanctorum,* julii, t. III. Venetiis, 1747, 821.

vitae religiosae decursu, tot muniis et occupationibus distracto tantam librorum copiam post se reliquerit". Aunque el número de estos escritos reconocidos por la crítica más severa como genuinos es grande, sin embargo, no dudamos afirmar que no han llegado todavía a nuestro conocimiento todas las obras del santo Doctor, como lo prueban los frecuentes hallazgos que en este sentido van haciéndose por los estudiosos en estas materias.

En esta sección daremos a conocer en primer término las ediciones de las obras completas del Santo hechas antes de 1882, en que comienza la edición crítica de Quaracchi (Florencia); luego hablaremos del método y valor crítico de esta edición; a continuación daremos el catálogo de las obras auténticas según estos trabajos críticos; finalmente, agruparemos en un estudio los diversos escritos, que la sana crítica ha reconocido como auténticos, hallados después de la edición de Quaracchi.

A. EDICIONES DE LAS «OBRAS COMPLETAS» DE SAN BUENAVENTURA HECHAS ANTES DE 1882

No es nuestro intento reseñar aquí todas las ediciones del santo Doctor publicadas separadamente o por grupos. Estas se cuentan por centenares. Solamente el *Comentario de las Sentencias* ha tenido 28 ediciones [1]. Un trabajo de esta envergadura estaría fuera del espacio que nos permite una introducción. Nos limitamos, pues, a describir, aunque sea sumariamente, las ediciones de las "Obras completas" que precedieron a la de Quaracchi.

1. *Edición Vaticana.*—Esta edición se hizo en Roma, en la Tipografía Vaticana, por mandato de Sixto V. Comenzó en 1588 y terminó en 1599 bajo Clemente VIII. Consta de siete volúmenes infolio. En esta obra colaboraron hombres doctísimos y de gran prestigio en la Iglesia y, por otra parte, versados en la crítica literaria propia del tiempo, entre ellos el Cardenal Constancio Sarnano, O. M. Conv.; Angel Roca, agustino, Prefecto de la capilla apostólica y Obispo de Tagaste; Francisco Lamata, doctor en Teología, y Pedro Galesino, Protonotario Apostólico. Los editores incluyen en esta edición 94 obras como auténticas.

No cabe duda que el esfuerzo realizado en este trabajo es grande, cuyo valor no fué superado por ninguna de las ediciones posteriores, excepción hecha de la de Quaracchi.

[1] Cf. *Opera om.*, I, pp. LXXIII ss.

Sin embargo, dado el estado rudimentario de los estudios críticos de aquellos tiempos, la distinción entre las obras genuinas y espúreas del Santo no podía hacerse con la garantía de certeza que un trabajo de esta índole requiere. El texto recibido ofrece no pocas dificultades, debidas a las malas condiciones de los textos primitivos que sirvieron a la edición: lagunas, mutilaciones, lugares oscuros por corrupción del texto, etc.

2. *Edición Maguntina.*—Esta edición se publicó en Maguncia en 1609, a expensas de Antonio Hierati. Consta de siete volúmenes infolio. Sigue en todo la edición Vaticana.

3. *Edición Lugdunense.*—Se publicó en Lyón en 1678, a expensas de Felipe Borde, Lorenzo Arnaud y Pedro Borde. Como la anterior, consta también de siete volúmenes infolio y reproduce igualmente la edición Vaticana.

4. *Edición Véneta.*—Años después de estos trabajos aparece Casimiro Oudino, antes religioso premostratense y después apóstata de la Orden y de la fe, quien en su obra *Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis* [1] confecciona un nuevo catálogo de las obras del santo Doctor, suprimiendo y añadiendo, por el más insignificante motivo, allá donde le parecía conveniente. Contra la intemperante crítica de Oudino, los padres Juan Mazzucato y Juan de Augustinis, franciscanos, bajo el anonimado, prepararon una nueva y cuarta edición, que vió la luz en Venecia en 1751, impresa en la tipografía de Esteban Orlando y Juan Bautista Albritii. Consta de 13 volúmenes en cuarto. Incluyen todas las obras de la edición Vaticana, añadiendo únicamente una brevísima carta de San Buenaventura. Apartándose del orden establecido en la edición Vaticana, dividen esta edición en tres partes: primera, obras ciertas; segunda, obras dudosas; tercera, obras apócrifas, seleccionadas según los editores de la misma edición Vaticana. El primer tomo lleva una introducción, donde, a continuación de la vida del santo Doctor, publican un estudio crítico titulado *Diatriba historico-chronologico-critica in opera eiusdem,* en la cual dan la opinión acerca de la genuinidad o no genuinidad de cada una de las obras. En esta labor crítica se dejan llevar más bien del criterio de Oudino que de los Editores romanos. De los 13 volúmenes, solamente dedican cinco para las obras genuinas, que suben a 28. No es, pues, de extrañar que la edición saliera mucho más defectuosa que la Vaticana.

Las caprichosas afirmaciones de Oudino y de los Editores vénetos despertaron entre los hombres doctos, dentro y fuera de la Orden Franciscana, el deseo de una nueva inves-

[1] Tom. III: *Dissertatio de scriptis S. Bonaventurae*. Leipzig, 1722, col. 373.

tigación de sana crítica para establecer un catálogo cierto de las obras del santo Doctor y según esto proceder a una nueva edición de sus escritos. El padre Pedro Juan de Molina, Ministro General de la Orden Franciscana, con carta fechada en Madrid a 23 de mayo de 1763, encargó este cometido al padre Benito Bonelli da Cavallesio[1], hombre docto y preparado para este trabajo. Después de largas y penosas investigaciones en todo lo concerniente a las cuestiones literarias acerca de los escritos del Santo, publicó su insigne obra *Prodromus ad opera omnia S. Bonaventurae,* Bessano, 1767. Esta interesante y bien perfilada obra, para el tiempo en que se escribió, aborda todos los problemas de la edición, a la cual había de servir como estudio introductorio. Siendo este religioso ya de edad provecta y agotado por el trabajo, no se atrevió a emprender la edición por temor de dejarla incompleta. Se limitó a publicar los escritos del Santo encontrados recientemente, que ocupan tres volúmenes infolio de la obra titulada *S. Bonaventurae operum omnium supplementum* (Trento, 1772-1774), publicada bajo los auspicios de Clemente XIV. Estos volúmenes contienen 45 escritos acompañados de numerosas notas.

Además del padre Bonelli, otro investigador doctísimo, el padre Juan Jacinto Sbaralea, impugnó las afirmaciones de Oudino confeccionando un nuevo catálogo de los escritos del santo Doctor en su obra *Supplementum et castigatio ad scriptores trium ordinum S. Francisci* (Romae, 1806), donde con sólidos argumentos restituye a San Buenaventura varios escritos de que Oudino y los Editores vénetos le habían despojado. El manuscrito de esta obra, publicada cuarenta y tres años después de la muerte del autor, ocurrida en 1763, fué conocido y utilizado por el padre Bonelli[2].

5. *Edición de París.*—Esta edición se publicó en París por el librero Luis Vivès en 1864-1871, dirigida por A. C. Peltier, canónigo de la catedral de Reims. Abarca 15 volúmenes en cuarto mayor. Las obras que la integran son las mismas de la edición Véneta, más una pequeña carta de San Buenaventura a fray Lorenzo, transcrita de Waddingo. El texto se ajusta en todo a la edición de Venecia, la peor de todas. Las correcciones se limitan a algunos errores tipográficos y al cambio de algunas palabras que a Peltier le parecían falsas. Los trabajos de Bonelli y Sbaralea, que tan buenos servicios le hubieran prestado, fueron preteridos.

[1] Cf. *Opera om.*, I, Praefatio generalis, p. VII, nota 1, donde los Padres Editores dan un resumen de la vida y escritos de este varón ilustre.

[2] Cf. *Prodromus ad opera omnia S. Bonaventurae.* Praefatio, p. X.

Por lo tanto, se puede decir de esta edición, al par de la Véneta, que es una de las peores.

*
* *

El juicio que nos merece el estado del problema crítico de las obras de San Buenaventura antes de la edición de Quaracchi es el siguiente: el texto transmitido por estas ediciones se encuentra en un estado lamentable. Frecuentes errores, lagunas e interpolaciones que entraron ya en la edición Vaticana pasaron a las siguientes. Algunas obras aparecen, ya en las primeras ediciones, mutiladas y con un texto de tal modo corrompido que a la lectura de las primeras páginas aparece ya indigno de la pluma de tan gran Doctor[1]. El origen de estos errores ciertamente lo hemos de atribuir a la edición príncipe de cada una de estas obras, que, como generalmente se acostumbraba en los orígenes de la imprenta, se hacía según un códice único, sin previo examen del valor crítico del mismo cotejándolo con otros. Sabido es que en los siglos XIII y XIV abundan los códices corrompidos, debido a la impericia o negligencia de los amanuenses y a las ideas preconcebidas de los copistas, que cambiaban, suprimían o interpolaban donde les parecía conveniente. De aquí que las obras a las cuales cupo la suerte de depender de uno de estos códices, desgraciadamente tan abundantes, quedaban ya desfiguradas esperando el día de una revisión a fondo. Esta es la suerte que generalmente han corrido las ediciones de los autores que escribieron antes de la invención de la imprenta.

Por otra parte, entre los diversos autores que intentaron establecer un catálogo definitivo de las obras del santo Doctor existía una incertidumbre y discrepancia enormes, de manera que lo que para uno era obra genuina, para otro debía figurar en el apartado de los apócrifos. Así que era cosa poco menos que imposible, para los escritores que buscaban ponerse en contacto con el pensamiento del santo Doctor, conocer las fuentes seguras donde hallar su doctrina genuina.

Para poner ante los ojos del lector el estado de este problema, trazamos el siguiente esquema de los cuatro catálogos de las obras del Santo: Oudino, Editores vénetos, Sba-

[1] Cf. P. PEDRO TRIGOSO, O. M. CAP: *Summa theologica S. Bonaventurae.* Lugduni, 1616, 18a, donde se queja ya de este estado de cosas con estas palabras: «Omnia exemplaria, quae ego vidi (se trata de cierto lugar de la cuestión 1.ª del prólogo) sunt mendosa, quod frequenter invenio in isto seraphico Doctore. Et valde doleo, quod tantus Doctor tot scateat mendis, quod nescio quibus sit imputandum. Eius tamen opera emendata et aucta felicis recordationis Sixti V, P. M., iussu valde desiderantur.»

ralea y padre Bonelli, tomando como punto de partida el catálogo de la edición Vaticana. De las 94 obras que contiene esta edición, cada uno de los cuatro escritores indicados las distribuye en la siguiente forma:

OBRAS	Oudino	Vénetos	Sbaralea	P. Bonelli
Ciertas	35	28	51	73
D·dosas	12	16	7	6
Espúreas	47	50	36	15
TOTALES	94	94	94	94

Las causas de estas discrepancias las debemos atribuir en primer lugar a la falta de un catálogo de las obras que ofreciera las garantías suficientes por su antigüedad y exactitud en el número y títulos de los escritos. Ciertamente, existían autores de antigüedad respetable que nos han transmitido algún brevísimo indículo de cierto número de obras, insinuando las demás con estas o parecidas expresiones generales: *et multa alia, et quamplurima alia, et plura alia,* etcétera [1]. Careciendo, pues, de una atribución explícita extrínseca de garantía, acudían a los criterios internos por semejanza de estilo, etc., donde cabía mucho subjetivismo por parte del investigador. De aquí que *tot sunt sententiae quot capita.* Añádase a esto que en los códices es muy frecuente encontrar falsas atribuciones de las obras que en ellos se transcriben. Ocurría, pues, que el manuscrito que llegaba a las manos de tal o cual investigador con el nombre de San Buenaventura era inmediatamente aceptado sin ulterior examen.

B. LA EDICION DE QUARACCHI (FLORENCIA), 1882-1902

De cuanto llevamos dicho se infiere la necesidad que se sentía de un trabajo de revisión a fondo para resolver satisfactoriamente el doble problema: la determinación segura de las obras genuinas del santo Doctor y el establecimiento de un texto que nos transmitiera el pensamiento auténtico de San Buenaventura.

[1] Así hablan, entre otros, Martín, monje de Fulda; Salimbene de Parma, Bartolomé de Pisa, Juan Gersón, anónimo Stronconiense, Jacobo Oddón de Perusa, Octaviano de Martinis, Guillermo Vorilong, Luis de Granada, Mariano de Florencia, etc.

En el año 1871, el reverendísimo Ministro General, padre Bernardino de Portu Romatino, propuso la publicación de una nueva edición completísima de las obras de San Buenaventura que satisfaciera plenamente estas aspiraciones.

Tuvo la suerte de encontrar un hombre sólidamente preparado para esta inmensa labor: el padre Fidel de Fanna, de la provincia franciscana de Venecia [1], el cual, después de diez años de penosos e intensos trabajos, pudo recoger todos los elementos que le habían de servir para la edición; planeó el modo de realizarla según las más rigurosas exigencias de la crítica moderna, indicando al mismo tiempo los métodos a seguir en la realización de esta gigantesca empresa [2].

Al estudiar el problema literario en las ediciones anteriores, pudo ya apreciar que las publicaciones anteriores no podían ser una base segura para la nueva edición. Era preciso recurrir a la tradición manuscrita tanto de las obras editadas como de aquellas inéditas que dormían todavía en los fondos de las bibliotecas. Comenzó estos trabajos escribiendo a los directores de las principales bibliotecas de Europa pidiendo datos sobre los códices referentes a San Buenaventura, incluyéndoles las normas según las cuales debían describir estos manuscritos [3].

Si bien pudo de este modo reunir gran cantidad de noticias para la edición, no le pareció este medio suficiente para conseguir el ideal a que él aspiraba, por lo que determinó visitar personalmente todas las bibliotecas que estuvieran a su alcance, tanto públicas como privadas. Eminente paleógrafo y con una constancia verdaderamente admirable, dedicó ocho años a estos viajes, visitando cerca de 400 bibliotecas, habiendo recorrido Francia, Inglaterra, Bélgica, Suiza, España, Portugal, Alemania, Austria, Dinamarca e Italia. Fruto de estos trabajos, y ayudado en parte por otros compañeros, pudo dejar descritos unos 50.000 códices en varios volúmenes manuscritos que aun se conservan en el colegio de estudios críticos de Quaracchi, los cua-

[1] La vida y actividades de este insigne investigador, tan benemérito de la ciencia, ha sido publicada por el P. V. MENEGHIN, O. F. M.: *Il Padre Fedele da Fanna dei Frati Minori (1838-1881).* Vicenza, 1940. En 8.º, pp. XXVII-477.

[2] Cf. B. KRUITWAGEN-W. LAMPEN, O. F. M.: *De Bonaventura-uitgave van Quaracchi (1882-1902),* en *Collectanea Franciscana Neerlandica,* 1927, 389-437.

[3] Cf. l. c., p. 432-436, donde publican algunas de estas cartas y normas según las cuales debían ser descritos estos códices y demás documentos referentes a esta edición.

les no pocas veces he tenido que consultar yo mismo para la redacción de otros trabajos.

Estos códices se refieren no sólo a San Buenaventura, sino también a los escritores franciscanos que florecieron antes del XVI y a los monumentos históricos de la misma Orden. Una inmensa parte de éstos son todavía inéditos, y no pocos desconocidos de Waddingo y Sbaralea.

En el año 1874 publicó en Turín su obra *Ratio novae collectionis operum omnium Seraphici Doctoris S. Bonaventurae,* donde expone las causas y método de la nueva edición, trata de varias obras manuscritas de San Buenaventura y publica un catálogo de obras inéditas del santo Doctor que él mismo había descubierto en sus visitas a las bibliotecas. En este libro plantea el autor los problemas de la crítica en esta clase de trabajos en una forma hasta entonces desconocida, lo que le valió captarse la admiración de los eruditos de su tiempo [1]. La Real Academia Española de la Historia, en su sesión del 3 de diciembre de 1877, reconoció el valor de este libro y las excepcionales dotes científicas de su autor, por lo que espontáneamente le nombró miembro correspondiente de la misma.

Vuelto de España y Portugal en uno de estos viajes, se dirigió a Quaracchi, donde se acababa de adquirir un edificio destinado a albergar la Comisión que había de comenzar los trabajos inmediatos de la edición después de este largo y laborioso período de recolección de materiales. Esta Comisión quedó constituída por de pronto por el padre Fidel y otros siete colaboradores que él mismo había formado en estos estudios y que le habían ayudado no poco en el trabajo de las bibliotecas. El 14 de julio de 1879, fiesta del Seráfico Doctor, se dió principio oficialmente a los trabajos inmediatos de la edición.

No obstante el increíble trabajo, ardor y entusiasmo que el padre Fidel puso en la obra, no pudo ver el fruto de sus ensueños. Mientras trabajaba en algunas bibliotecas del norte de Italia fué atacado por el microbio de la tuberculosis, efecto del continuo aspirar el polvo de los viejos libros y antiguos pergaminos. Víctima de su propio trabajo, después de breve enfermedad, moría en mayo de 1880 en Quaracchi, a la edad de cuarenta y dos años.

Si bien fué éste un contratiempo serio para la edición, sin embargo, el padre Fidel había llevado ya sus trabajos a tal punto de madurez que, aunque desaparecía el hombre, quedaba en pie la obra puesta ya en marcha. Estaba preparada la ingente cantidad de materiales, claramente deter-

[1] Cf. *Opera om.*, I, prólogo, p. X, nota I, donde los PP. Editores publican algunos testimonios de esta índole.

minado el método a seguir en esta empresa, confeccionado el catálogo cierto y definitivo de las obras, seleccionado y preparado el personal que había de seguir levantando este monumento. De aquí que el trabajo comenzado siguió sin interrupción ninguna.

*
* *

La primera labor de los Padres Editores fué dar la forma definitiva al catálogo de las obras del santo Doctor. Para conseguir plenamente su intento emplearon el siguiente método: comenzaron por examinar detenidamente los índices breves antiguos y catálogos subsiguientes. Partiendo de la *Crónica* de Salimbene de Parma, escrita en 1282, y terminando con el catálogo contenido en el Cód. de la Bibl. Marciana de Venecia Class. XXII, siglo XIV, fol. 155v, los Padres Editores examinaron 26 catálogos. Como no todas las obras en ellos indicadas son genuinas, instituyeron acerca de ellas un trabajo de depuración. Con el auxilio de la ingente cantidad de documentos acumulados pudieron encontrar los verdaderos autores de muchas obras atribuidas hasta entonces al Seráfico Doctor [1]. De otras, cuyos criterios internos de estilo, doctrina, etc., estaban en abierta oposición con los escritos auténticos, no pudieron encontrar ningún testimonio anterior al siglo XV en favor de su genuinidad. De otras pudieron probar que no eran más que compilaciones hechas de las obras del Santo, y algunas veces mezcladas con materias de otros autores [2].

Por otra parte, los materiales nuevos allegados para la edición les proporcionaron argumentos ciertos para probar la genuinidad de obras ciertas tenidas hasta entonces como dudosas o espúreas. Juntamente con esto, la investigación medieval llevada a cabo les puso en conocimiento de muchos escritos que yacían desconocidos en las bibliotecas. Algunas veces, poquísimas, han sido los criterios internos inconfundibles de estilo, lenguaje, doctrina, perfecta concordancia de lugares paralelos, división de partes e identidad de fórmulas, argumento tan usado hoy para la identificación de las obras, los que sirvieron para atribuir tal o cual opúsculo al santo Doctor [3]. Pero lo que generalmente les sirvió para señalar las obras auténticas inéditas fueron las indicaciones explícitas de los manuscritos, muy frecuentemente el testimonio conjunto de varios de ellos. De este

[1] Cf. *Opera om.*, V, p. LV-LXI.
[2] Cf. *Opera om.*, V, p. XLVII ss.
[3] Tal ocurre, por ejemplo, con el opúsculo *Christus unus omnium magister;* cf. *Opera om.*, V, p. XLVII.

modo los Padres Editores han podido completar con plena seguridad el catálogo.

En esta labor han procedido los Padres Editores con suma cautela, y mientras no han tenido las pruebas suficientes para atribuir tal o cual escrito, no han dado su juicio definitivo. Las afirmaciones de este género, fundadas en las normas de la más sana crítica, han quedado firmemente estables. Después de sesenta y tres años que se publicó el primer tomo, aun no ha habido nadie que haya señalado equivocación alguna en estas discusiones.

Ciertamente, existen obras que ostentan caracteres más o menos aceptables de verosimilitud para ser tenidas como auténticas, las cuales, sin embargo, por carecer de pruebas seguras y definitivas, no podían ser incluídas con plena certeza entre las obras genuinas. Por otra parte, no había tampoco ninguna razón contundente para ser excluídas totalmente de los escritos del santo Doctor, entre los cuales habían figurado hasta entonces. Para estas obras los Padres Editores han reservado prudentemente un apartado con el título de *Opera dubia*, en espera de que nuevas investigaciones puedan dar algún día una solución definitiva.

Según estos criterios han confeccionado los Padres Editores el catálogo definitivo de las obras de San Buenaventura, que agrupan en tres secciones: primera, obras legítimas; segunda, obras dudosas incluídas en la edición; tercera, obras dudosas y espúreas excluídas de la edición.

* * *

Otro problema que los Padres Editores habían de resolver era buscar un texto correcto, entre tantas y tan diversas redacciones como ofrecían las distintas ediciones, que reflejara con la mayor exactitud posible el pensamiento del autor. Para ello comenzaron los estudios de la crítica textual según las normas y método que ellos mismos habían establecido de antemano, del cual dan razón con estas palabras[1]: "Non raro editio Vaticana manifeste errare convincitur; saepe lectio eiusdem, spectatis numero, qualitate, antiquitate, consonantia codicum et editionum aliter legentium, probabilitatem vel penitus vel magna ex parte amittit, quo casu lectio codicum praeferenda et in textu recipienda est. Cum vero codices dissentiunt, vel eorum lectio suspicione corruptionis laborat, vel pro utraque parte auctoritas et ratio militat, lectio editionis Vaticanae iure possessionis non est privanda, sed in dubio ipsi favendum est. Hoc

[1] *Opera om.*, I, p. XXXIII.

in casu lectio dissidens codicum vel editionum ad calcem remittitur".

El punto de partida, pues, es la edición Vaticana, y con ella se habían de cotejar todos los códices. Para determinar la "cualidad" y "antigüedad" de los códices había que hacerse antes un estudio sobre los mismos buscando las dependencias mutuas para establecer las familias de los mismos y de este modo hallar las cabezas de estas familias y la edad de cada códice. Hecha esta clasificación, estaba ya el camino expedito para elegir los manuscritos que por su antigüedad, corrección y prioridad con respecto de los que de ellos dependían, pudieran ofrecer un texto más genuino, los cuales, con la indicación de *codices collati,* fueron aceptados para cotejarlos con la edición Vaticana, cuyas lecciones variantes habían de formar el texto crítico, que es el que hoy figura en la edición. Las lecciones variantes de menos probabilidad fueron relegadas al aparato crítico puesto al pie de cada una de las páginas. Este trabajo era largo y penoso y requería ciertamente hombres muy versados en la paleografía medieval, tan erizada de dificultades por las innumerables y no siempre uniformes siglas de los manuscritos medievales. Para hacerse cargo de lo que es esta labor baste decir que solamente en el *Comentario* al primer libro de las Sentencias anotaron los Padres Editores más de 20.000 variantes, y en el cuarto libro, unas 40.000.

El número de variantes recogidas en este cotejo de códices y ediciones fué inmenso; sin embargo, por la desigualdad del valor de las mismas, no todas fueron anotadas en el aparato crítico. Las normas que en esto adoptaron las expresan con estas palabras[1]: "Quapropter, praeter errata librariorum manifesta, eas etiam lectiones variantes, quae sunt omnino improbabiles, quia ab uno alterove manuscripto vel editio contra alios plurimos et melioris notae codices proferuntur, penitus praetermisimus nominare, nisi aliquo modo servire poterant ad sensum auctoris facilius intelligendum vel illustrandum, cuiusmodi sunt plurimae glossae, quae ordinarie pauca tantum verba habent, interdum etiam aliquanto longiores sunt. Huiusce generis glossae non paucae in aditionem Vaticanam irrepserunt, quae interdum ad sensum auctoris, laconica brevitate loquentis, facilius intelligendum adiuvant. Nihilominus eiusmodi additamenta ad calcem reiecimus.

Plerumque codices antiqui in lectione conveniunt, exceptis paucis locis, qui iam in antiquissimis codicibus et editionibus aliqua sive corruptione laborare videntur, de quo

[1] *Opera om.*, I, p. XXXIV.

etiam in notis lectorem monemus. In his casibus abstinuimus et abstinebimus a texto mutando ope incertarum et saepe fallacium coniecturarum, sed texto vaticano retento, opinionem nostram in notis ad calcem positis manifestamus".

Fruto de la escrupulosidad de estos inmensos y tenaces trabajos ha sido el texto de la edición de Quaracchi, bajo todos los puntos de vista verdaderamente crítico, que ha alcanzado plenamente los ideales que los Padres Editores se habían propuesto. El padre Enrique Denifle, O. P., reconocía este mérito cuando hablando de esta edición decía[1]: "En realidad no sé qué deseos y exigencias puedan haber a que no satisfaga esta edición". Desde el primer momento se puso a la cabeza de todos los trabajos contemporáneos de la misma índole. Con relación a la edición que nos ocupa, hablaba el Cardenal Francisco Ehrle, S. I., de la edición Leonina de las obras de Santo Tomás, diciendo que en sus partes de publicación más reciente se acerca cada vez más a los ideales que han dirigido la edición de San Buenaventura desde el principio[2].

Esta labor ingente de los Padres Editores y los sazonados frutos que de ella proceden en cuanto al feliz éxito de la edición, bajo todos los puntos de vista plenamente satisfactorio, ha merecido los elogios más lisonjeros de la Santa Sede. En la carta que escribe León XIII al padre Bernardino de Portu Romatino, Ministro General de la Orden, en 13 de diciembre de 1885, o sea cuando comenzaba la publicación de los primeros volúmenes, se expresa así[3]: "Nec vero tantum prudens in rerum singularum delectu iudicium, sed et accurate textus emendationes, atque optima litterarum forma in primis commendanda est. Maxime autem placuit propositum, opportunas animadversiones seu scholia singulis libris adiiciendi, ut ea doctrinarum harmonía manifeste appareat, qua praecellentes illas duorum Doctorum (scil. S. Thomae et S. Bonaventurae) mentes instructas fuisse ante diximus".

Ya terminada la edición, escribe Pío X una carta al padre Dionisio Schuler, Ministro General de la Orden, fechada en 11 de abril de 1904, en la cual habla así de la misma[4]: "Cuius quidem magni laboriosique incoepti, uti Decessor noster fel. rec. Leo XIII, primitias progressiones admodum probavit, ita Nos felicem exitum integra voluminum accep-

[1] *Deutsche Literaturzeitung*, III, 1882-1883.

[2] *Franziskanische Studien*, 1924, XI, 32: «Inmmer mehr den Idealen nähert, welche die Bonaventuraausgabe von Anfang an geleitet haben.»

[3] W. LAMPEN, O. F. M.: *B. Joannes Duns Scotus et Sancta Sedes*. Ad Claras Aquas, 1929, 41.

[4] L. c., p. 44 ss.

ta dono serie, vehementer gratulamur. Id autem non vestra solum causa facimus, sed communi... Restat ut de oblatis voluminibus, in quibus, aeque ac Decessor Noster, criticae artis peritiam, animadversionum opportunam copiam, ipsam elegantem formam dilaudamus, non mediocres, uti par est, agamus gratias".

* * *

La edición de las obras de San Buenaventura preparada por los Padres Editores del colegio de estudios críticos de Quaracchi (Ad Claras Aquas) consta de 10 volúmenes infolio, más un volumen fuera de serie que contiene los índices de los cuatro libros del Comentario de las Sentencias, que ocupan los cuatro primeros volúmenes de la edición.

Los trabajos preparatorios de la misma fueron iniciados por el padre Fidel de Fanna por orden del padre Bernardino de Portu Romatino, Ministro General, en 1871. Después de diez años de increíbles trabajos, apareció el primer volumen en 1882, y transcurridos otros veinte años, se publicó el último tomo en 1902. Ocurrida la muerte del padre Fidel de Fanna en 1880, se puso al frente de los trabajos el ínclito investigador e insigne teólogo padre Ignacio Jailer, el cual había ya tomado parte en los trabajos en colaboración con el padre Fanna. A él se deben los escolios de la edición, saturados todos ellos de altos conocimientos teológicos y arsenal valioso de noticias de la historia de la Escolástica, como ya lo advierten los Sumos Pontífices en los textos antes mencionados.

Juntamente con estos preclaros escritores colaboraron en esta obra, en el transcurso de los treinta años de su duración, otros eruditos investigadores y especializados en estos trabajos. El número total de los Padres que colaboraron en la realización de esta gigantesca obra es de 38, cuyos nombres los publica el padre W. Lampen en el artículo antes mencionado[1].

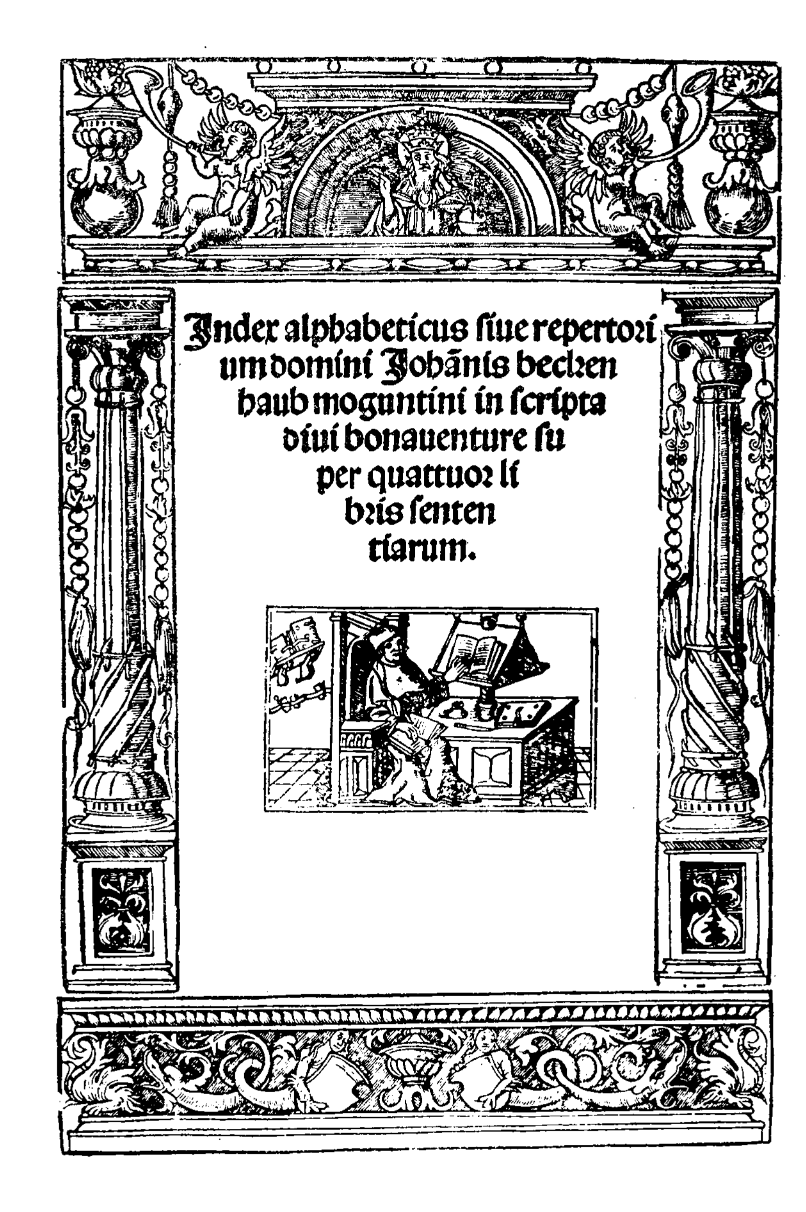
C. CATALOGO DE LAS OBRAS AUTENTICAS DE SAN BUENAVENTURA SEGUN LA EDICION DE QUARACCHI

Incluímos en este catálogo todas aquellas obras cuya autenticidad está plenamente probada por los Padres Editores, y consiguientemente han entrado a formar parte en

[1] *De Bonaventura-uitvage van Quaracchi (1882-1902)*, l. c., p. 437.

el catálogo por ellos establecido. Fundados en el carácter doctrinal de ellas, las agrupamos en cinco secciones: *Obras teológicas.—Obras exegéticas.—Obras ascéticas y místicas. Obras referentes a la Orden Franciscana.—Sermones.*

A todas aquellas que nos ha sido posible añadimos al lado del título las indicaciones cronológicas de su composición. Nos ha parecido oportuno poner el *incipit* de todas ellas, ya que no dudamos existan todavía códices inexplorados, algunos de los cuales pueden presentarse velados con el anonimado. En estos casos, con nuestros *incipit* será siempre cosa fácil la identificación. Luego añadimos el tomo y páginas que ocupan en la edición de Quaracchi.



Index alphabeticus ſiue repertoꝛi
um domini Johãnis becken
haub moguntini in ſcripta
diui bonauenture ſu
per quattuoꝛ li
bꝛis ſenten
tiarum.

§ 1. Obras teológicas

1. ***Commentarii in quatuor libri Sententiarum Petri Lombardi.*** **(Años: 1250-1252).**

Incipit : libr. I : Profunda fluviorum scrutatus est... Verbum istud sumptum ex Iob.
libr. II : Solummodo hoc inveni... Sollicite consideranti praesentis libri.
libr. III : Deus autem qui dives est... Verbum istud.
libr. IV : Unguentarius facit pigmenta... Verbum istud scribitur in Eccli.
Edic. *Opera omnia* t. I-IV.

2. ***Quaestiones disputatae* VIII *de mysterio Trinitatis.*** **(Año: c. 1253-1254).**

Incipit : Volentes circa mysterium Trinitatis aliquid indagare.
Edic. *Opera omnia* t. V, 45-115.

3. ***Quaestiones disputatae* VII *de scientia Christi.*** **(Años: 1254-1255).**

Incipit : Quaeritur de scientia Christi secundum quod Verbum, utrum actu se extendat.
Edic. *Opera omnia* t. V, 3-43.

4. ***Quaestiones disputatae* IV *de perfectione evangelica.*** **(Años: 1255-1256).**

Incipit : Volentes circa perfectionem evangelicam aliqua indagare.
Edic. *Opera omnia* t. V, 117-198.

5. ***Breviloquium.*** **(Año: antes de 1257).**

Incipit : Flecto genua mea... Magnus doctor gentium.
Edic. *Opera omnia* t. V, 201-291.

6. ***Itinerarium mentis in Deum.*** **(Año: octubre 1259).**

Incipit : In principio primum principium... Beatus vir... Cum beatitudo.
Edic. *Opera omnia* t. V, 295-313.

7. ***De reductiones artium ad theologiam.*** **(Año: 1251?).**

Incipit : Omne datum optimum... In hoc verbo tangitur origo omnis.
Edic. *Opera omnia* t. V, 319-325.

8. ***Collationes in Hexaëmeron sive illuminationes Ecclesiae.*** **(Año: abril-junio 1273).**

Incipit : In medio Ecclesiae aperuit os eius... In verbis istis docet sapiens.
Edic. *Opera omnia* t. V, 327-454. Existe otra redacción, de la cual hablaremos en el párrafo siguiente.

9. ***Collationes septem de donis Spiritus Sancti.*** **(Año: 25 febrero—7 abril 1268).**

Incipit : Omne datum optimum... Sanctus Iacobus apostolus.
Edic. *Opera omnia* t. V, 457-503.

10. ***Collationes de decem praeceptis.*** **(Año: febrero-abril de 1267).**

Incipit : Si vis ad vitam ingredi... Verba ista scripta sunt in Matth.
Edic. *Opera omnia* t. V, 507-531.

11. ***Sermones selecti de rebus theologicis.***

a) ***De triplici testimonio Sanctissimae Trinitatis.***

Incipit : Tres sunt qui testimonium... In hoc verbo describitur mysterium.
Edic. *Opera omnia* t. V, 535-538.

b) ***De regno Dei descripto in parabolis evangelicis.***

Incipit : Simile est regnum caelorum homini qui seminavit... Detinebant illum.
Edic. *Opera omnia* t. V, 539-553.

c) ***De sanctissimo Corpore Christi.***

Incipit : Confiteantur Domino misericordiae eius... Istud verbum scribit David.
Edic. *Opera omnia* t. V, 553-566.

d) *Christus unus omnium magister.*

Incipit: Unus est magister vester... In verbo isto declaratur.
Edic. *Opera omnia* t. V, 567-574.

12. *De plantatione Paradisi.*

Incipit: Plantaverat autem Dominus Deus... Sicut in Christum pie intendentibus.
Edic. *Opera omnia* t. V, 574-579.

§ 2. Obras exegéticas

1. *Commentarius in librum Ecclesiastes.*

Incipit: Beatus vir cuius est nomen... Cum sicut vult beatus Dionysius.
Edic. *Opera omnia* t. VI, 3-99.

2. *Commentarius in librum Sapientiae.*

Incipit: Diligite lumen sapientiae... Liber Sapientiae... Hic est prologus.
Edic. *Opera omnia* t. VI, 107-233.

3. *Commentarius in Evangelium Sancti Ioannis.*

Incipit: Ecce intelliget servus meus... Quia commendatio auctoris redundat.
Edic. *Opera omnia* t. VI, 239-530.

4. *Collationes in Evangelium Sancti Ioannis.*

Incipit: In principio erat Verbum. Io. I. Lux in tenebris lucet.
Edic. *Opera omnia* t. VI, 535-634.

5. *Commentarius in Evangelium Sancti Lucae.* (Años: 1248-1250).

Incipit: Spiritus Domini super me... Considerantibus nobis aliquod verbum.
Edic. *Opera omnia* t. VII, 3-604.

§ 3. Obras ascéticas y místicas

1. *De triplici via.*

Incipit: Ecce descripsi eam tibi... Cum omnis scientia gerat.
Edic. *Opera omnia* t. VIII, 3-18.

2. *Soliloquium.*

Incipit: Flecto genua mea... Paulus apostolus vas aeternae electionis.
Edic. *Opera omnia* t. VIII, 28-67.

3. *Lignum vitae.*

Incipit: Christo confixus sum cruci... Verus Dei cultor Christique discipulus.
Edic. *Opera omnia* t. VIII, 68-86.

4. *De quinque festivitatibus pueri Iesu.*

Incipit: Cum secundum virorum venerabilium.
Edic. *Opera omnia* t. VIII, 88-95.

5. *Tractatus de praeparatione ad missam.*

Incipit: Ad honorem gloriosae ac individuae Trinitatis.
Edic. *Opera omnia* t. VIII, 99-106.

6. *De perfectione vitae ad sorores.* (Año: 1270).

Incipit: Beatus homo quem tu erudieris... Neminem censeri sapientem.
Edic. *Opera omnia* t. VIII, 107-127.

7. *De regimine animae.*

Incipit: Primum omnium necesse habes.
Edic. *Opera omnia* t. VIII, 128-130.

8. *De sex alis Seraphim.*

Incipit: Da occasionem sapienti... Cum igitur ex levi saepe occasione.
Edic. *Opera omnia* t. VIII, 131-151.

9. *Officium de passione Domini.*

Incipit: Domine labia mea aperies... *Invitatorium*: Christum captum et derisum.
Edic. *Opera omnia* t. VIII, 152-158.

10. *Vitis mystica seu tractatus de passione Domini.*

Incipit: Ego sum vitis vera etc. O Iesu benigna vitis.
Edic. *Opera omnia* t. VIII, 159-189.

§ 4. OBRAS REFERENTES A LA ORDEN FRANCISCANA

1. *Apologia pauperum contra calumniatorem.* (Año: 1269).

Incipit: Summi legislatoris inviolabili constat definitione.
Edic. *Opera omnia* t. VIII, 234-330.

2. *Epistola de tribus quaestionibus ad magistrum innominatum.*

Incipit: Innominato magistro spiritum intelligentiae.
Edic. *Opera omnia* t. VIII, 331-336.

3. *Determinationes quaestionum circa regulam Fratrum Minorum.*

Incipit: Cum inter alios Ordines Religiosorum.
Edic. *Opera omnia* t. VIII, 337-374.

4. *Quare Fratres Minores praedicent et confessiones audiant.*

Incipit: Quia plerique dubitant et quaerunt.
Edic. *Opera Omnia* t. VIII, 375-381.

5. *Epistola de sandalis Apostolorum.*

Incipit: Talis lector tali lectori spiritum intelligentiae sanioris.
Edic. *Opera omnia* t. VIII, 386-390.

6. *Expositio super regulam Fratrum Minorum.*

Incipit: Honorius episcopus servus servorum Dei... Quicumque hanc regulam secuti fuerint.
Edic. Opera omnia t. VIII, 391-437.

7. *Sermo super regulam Fratrum Minorum.*

Incipit: Idem sapiamus... Istud verbum dupliciter exponitur.
Edic. *Opera omnia* t. VIII, 438-448.

8. *Constitutiones generales Narbonenses.* (Año: 10 junio 1260).

Incipit: Quoniam ut ait Sapiens, ubi non est sepes.
Edic. *Opera omnia* t. VIII, 449-467.

9. *Epistolae variae*:

a) *Epistola ad Ministros provinciales et Custodes.* (Año: 23 abril 1257).

Incipit: In Christo sibi carissimis Ministris... Licet insufficientiam meam.
Edic. *Opera omnia* t. VIII, 468-470.

b) *Epistola ad omnes Ordinis Ministros provinciales.* (París, 16 mayo 1266).

Incipit: In Christo sibi carissimo Fratri B. Saucelis... Quoniam ad hoc.
Edic. *Opera omnia* t. VIII, 470-471.

c) *Epistola ad Fratres Custodem et Guardianum Pisarum.* (Pisa, 16 mayo 1271).

Incipit: In Christo sibi carissimis Fratribus Custodi... Sororibus Monasterii de Pisis.
Edic. *Opera omnia* t. VIII, 471.

d) *Epistola ad Fratrem Laurentium.* (Asís, 29 septiembre 1263).

Incipit: In Christo sibi carissimo Fratri Laurentio... Dignum est consonum.
Edic. *Opera omnia* t. VIII, 471 s.

e) *Epistola ad Fratres universos.* (París, 27 mayo 1266).

Incipit: Universis Fratribus praesentes litteras... Cum ergo relatione perceperim.
Edic. *Opera omnia* t. VIII, 472 s.

f) *Epistola ad abbatem sanctae Mariae Blesensis.* (París, 20 mayo 1273).

Incipit : Venerabili et religioso viro domino... Desiderio multo desideravi.
Edic. *Opera omnia* t. VIII, 473.

g) *Epistola ad abbatisam et Sorores sanctae Clarae Monasterii de Assisio.* (Alverna, oct. 1259).

Incipit : In Christo Iesu filiabus dilectis... Intelligens nuper dilectae.
Edic. *Opera omnia* t. VIII, 473 s.

h) *Epistola ad decanum et Capitulum ecclesiae Sarburgensis.* (Lyón, 23 enero 1265).

El texto de esta epístola no ha sido hallado todavía. Cf. *Opera omnia* X, 57.

i) *Epistola confraternitatis ad Congregationem B. M. Virginis in civitate Brixiensi.* (Año: 1274).

Incipit : Dilectis in Christo ministro et Fratribus congregationis beatae Virginis in civitate Brixiensi frater Bonaventura Ordinis Fratrum Minorum generalis Minister.
Edic. *Opera omnia* X. 63, nota 2 ; *Archiv. Franc. Hist.* I 56 s.

10. *Regula novitiorum.*

Incipit : Reformamini in novitate sensus... Haec dicit Apostolus ad Rom.
Edic. *Opera omnia* VIII, 475-490.

11. *Epistola continens viginti quinque memorialia.*

Incipit : In Christo suo dilecto... Quoniam dilecte mi frater.
Edic. *Opera omnia* t. VIII, 491-498.

12. *Epistola de imitatione Christi.*

Incipit : Frater, beatus Augustinus loquebatur sic.
Edic. *Opera omnia* t. VIII, 499-503.

13. *Legenda sancti Francisci.* (Asís, 1261).

Incipit : Apparuit gratia Dei Salvatoris nostri diebus istis novissimis in servo suo Francisco omnibus vere.
Edic. *Opera omnia* t. VIII, 504-564.

14. *Legenda minor sancti Francisci.*

Incipit : Apparuit gratia Dei Salvatoris nostri diebus istis novissimis in servo suo Francisco quem Pater.
Edic. *Opera omnia* t. VIII, 564-579.

§ 5. SERMONES [1]

1. *Sermones de tempore* (330 sermones correspondientes a los tiempos del año litúrgico).

Incipit : (Dominica I Adv.) : His autem fieri incipientibus... Verba secundo proposita.
Edic. *Opera omnia* IX, 23-461.

2. *Sermones de Sanctis* (son 68 sermones).

Incipit (I de S. Andrea) : Lignum vitae desiderium... sicut Dominus in prima conditione.
Edic. *Opera omnia* t. IX, 463-631.

3. *Sermones de B. Virgine Maria* (son 24 sermones).

Incipit : Purgabit filios Levi... Tantae puritatis est Deus.
Edic. *Opera omnia* t. IX, 633-721.

4. *Sermones de diversis* (son cinco sermones).

Edic. *Opera omnia* t. IX, 723-731.

D. ESCRITOS AUTENTICOS DE SAN BUENAVENTURA ENCONTRADOS DESPUES DE LA EDICION DE QUARACCHI

No obstante el inmenso trabajo y la prodigiosa capacidad de investigación de los Padres Editores de las obras de San Buenaventura, no era posible que ellos llegaran a conocer íntegramente toda la producción literaria del santo Doctor contenida en los manuscritos que han llegado hasta nos-

[1] Cf. P. GLORIEUX : *Essai sur la chronologie de Saint Bonaventure, 1257-1274*, en *Archiv. Francisc. Hist.*, 1926, XIX, 145-168. El autor de este trabajo trata de ilustrar los sermones de San Buenaventura determinando el lugar y el tiempo de los mismos. Se aducen datos muy interesantes sobre estas cuestiones, aunque muy frecuentemente el autor no puede salir de las probabilidades.

otros. Existían, y no dudamos existan todavía, tesoros literarios del Santo que solamente nuevos instrumentos de investigación podían poner a nuestro alcance. Desde entonces se ha venido en conocimiento de fondos de manuscritos ignorados, se han publicado catálogos completísimos de códices desconocidos o insuficientemente explorados, ha tenido mucho desarrollo la codicografía, que tan valiosa ayuda está prestando para la historia medieval, etc. Todo ello ha hecho que desde la publicación del último volumen de la edición de Quaracchi en 1902 haya aparecido una cantidad notable de escritos auténticos del santo Doctor, con los cuales podemos formar un nuevo catálogo de obras genuinas del mismo.

Hemos reunido aquí todo cuanto nos ha sido posible encontrar de los estudios hechos acerca de estas obras, ya que no se ha publicado todavía un trabajo de conjunto de este género. Dentro de la brevedad que impone una introducción, procuraremos dar los datos suficientes que nos den a conocer las conclusiones de estos estudios en lo referente a estos escritos, sin omitir las observaciones a que nos dé pie alguna de ellas.

1.—*"Quaestiones" inéditas referentes a las materias del Comentario a los libros de las Sentencias.*

Se encuentran estas *Quaestiones* en la Biblioteca Municipal de Asís, códice 186. Han sido halladas por el padre Fr. Henquinet, O. F. M.[1], quien ha podido probar que este manuscrito es el borrador autógrafo de que se sirvió San Buenaventura para redactar su *Comentario a las Sentencias,* y forma un grupo de *Quaestiones* que por varias razones no pasaron todas la redacción definitiva del *Comentario.* Se refieren a la Providencia, a la eternidad y al tiempo, a las propiedades trascendentales del ser, al alma y a sus facultades, a los pecados veniales y a algunos problemas morales. Fueron escritas alrededor de 1250, tiempo en que San Buenaventura daba sus prelecciones como bachiller senenciario en París.

2.—*Quaestiones disputatae de productione rerum.* (Años: 1253-1256).

Se encuentran en la Biblioteca Nacional de Florencia,

[1] *Un bruillon autographe de S. Bonaventure sur le commentaire des sentences,* en *Etudes Franciscaines.* 1932, XLIV, 633-655; 1933, XLV, 59-85.—*De causalitate Sacramentorum iuxta codicem autographum S. Bonaventurae,* en *Antonianum.* 1933, VIII, 377-424.—*Un recueil de questions annoté par S. Bonaventure,* en *Archivum Franciscanum Historicum.* 1932, XXV, 553-5.

Conv. soppr., cód. D. 4. 27, fol. 54a-64a. Las tres primeras, según el orden abajo indicado, se hallan también en la Biblioteca Municipal de Asís, cód. 172, fol. 239-141, juntamente con las *Quaestiones disputatae* de San Buenaventura *De perfectione evangelica* y *De scientia Christi.* Son once cuestiones todavía inéditas, y han sido identificadas por el padre V. Doucet, O. F. M.[1]. Los títulos de las mismas son los siguientes, según el códice Florentino:

a) Fol. 54a-d: *Utrum mundus sive omnia creata sint ab uno principio vel diversis, sicut ponebat Manicheus.—Videtur quod ab uno multitudo...*

b) Fol. 54d-56a: *Secundo, utrum omnia fuerint producta en nihilo.—Quod sic: Augustinus* XII *Confess...*

c) Fol. 56a-d: *Queritur utrum omnia fuerint producta a Deo immediate vel mediante intelligentia vel aliqua alia creatura.—Et quod immediate videtur per Augustinum...*

d) Fol. 57a-58b: *Questio est utrum mundus fuerit ab eterno.—Quod sic videtur: in Psal. dixit et facta sunt...*

e) Fol. 58b-60a: *Questio est utrum anima sit imago Dei.—Quod sic: Genes. 1...*

f) Fol. 60a-b: *Queritur postea utrum ratio imaginis sit magis et per prius in angelo quam in anima.—Et quod magis et per prius sit in angelo videtur...*

g) Fol. 60b-c: *Queritur utrum omnes anime simul create fuerint a principio mundi.—Et videtur quod sic: anima...*

h) Fol. 60c-62b: *Questio est utrum anima sit immortalis.—Et quod sit mortalis ostenditur triplici via...*

i) Fol. 62b: *Queritur utrum anima sit immortalis per gratiam vel per naturam.—Quod per gratiam videtur: Ioh. Damascenus...*

j) Fol. 62b-64a: *Consequenter queritur utrum anima una intellectiva sit perfectio omnium hominum vel plures plurium.—Et quod una videtur: Augustinus...*

k) Fol. 64a-45c: *Consequenter queritur utrum anima rationalis sit ex traduce, id est utrum traducatur per generationem vel sit a Deo per creationem.—Et videtur quod non traducatur: 1.° per rationes theologicas; 2.° per rationes philosophicas...*

3.—*Quaestiones de ieiunio.*

Estas *Quaestiones* son nueve y se encuentran en la Biblioteca Vaticana, cód. *Palat. lat.* 612, fol. 40d-43b. Han sido señaladas por el padre V. Doucet[2]. El códice las atri-

[1] *Descriptio codicis 172 Bibliothecae Communalis Assisiensis,* en *Archiv. Francisc. Hist.* 1932, XXV, 43 ss.

[2] *Quaestiones centum ad Scholam Franciscanam saec.* XIII *ut plurimum spectantes in Cod. Florentino Bibl. Laur., Plut. 17, sin. 7*

buye abiertamente a San Buenaventura con la sigla *bo* (= *bonaventura*), que es la misma sigla con que el mismo códice, unos folios antes, fol. 7d, y luego en el índice de las cuestiones, fol. 123c, designa al autor de las cuestiones *De scientia Christi* y *De mysterio Trinitatis*, ciertamente de San Buenaventura; cf. *Opera omnia* v, 3ss. La atribución de estas cuestiones a San Buenaventura es clara y terminante por parte de este códice, del final del siglo XIII, y por lo tanto casi contemporáneo del santo Doctor. Sin embargo, para que esta autenticidad quede perfectamente definida, salta a primera vista una dificultad que el padre Doucet ha querido soslayar, o sea que estas cuestiones coinciden, muchas veces literalmente, con otras similares contenidas en la *Summa theologica* de Alejandro de Halés, IV, q. 27s. (edición Colon. 1622, IV, 737ss.). Esta dificultad se resuelve según los mismos métodos que emplearon los Padres Editores de Quaracchi [1]. Es cosa conocida que la *Summa* de Alejandro no quedó terminada, en cada una de sus cuatro partes, a la muerte del autor, acaecida en 1245. De aquí que el Papa Alejandro IV, en 1256, mandara a Guillermo de Melitona *ut adiuvantibus aliis fratribus* supliera las partes que faltaban en la *Summa*. Los añadidos que Guillermo juntó a esta obra no fueron todos de nueva redacción, sino que se aprovechó de materiales ya existentes; por ejemplo: existe cierto tratado de autor desconocido, que corre impreso aparte, titulado *Summa de virtutibus*, que fué empleado para llenar una gran laguna de la III parte de la *Summa*, que se encuentra entre la *quaest.* 26 y 69. Consta también con toda certeza que varias piezas de San Buenaventura han pasado a la *Summa*; por ejemplo: algunas cuestiones *De paupertate* de la *Summa* IV, q. 30 y 31, que concuerdan con la q. 2, art 2, *De perfectione evangelica* del Doctor Seráfico, ciertamente fueron trasladadas de esta obra a la *Summa*. Sabemos, en efecto, que San Buenaventura impugnó el libelo de Guillermo de S. Amor *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum* escrito en 1255, o sea diez años después de la muerte de Alejandro. Poco después, Guillermo de S. A. volvió a escribir contra la réplica de San Buenaventura que *disputavit in scholis* [2]. Pues bien; las objeciones y la réplica del santo Doctor, escritas después de la muerte de Alejandro, aparecen en la *Summa*. Otros textos indican los Padres Editores en los lugares citados que ciertamente pasaron a ocupar las partes incompletas de la *Summa*; en estos textos el estilo y método bonaventuriano se acusa a primera vista junto a la índole de la pluma de Alejandro de Halés.

Estas *Quaestiones*, pues, netamente bonaventurianas, fueron empleadas para completar la cuarta parte de la *Summa* de Alejandro, como ocurrió con otros escritos del santo Doctor. Añádase a esto que el estilo, lenguaje y método es todo de San Buenaventura.

A continuación damos los títulos de las mismas según el códice citado:

a) Fol. 40d-41a: *Queritur utrum mortificatio carnis sit opus virtutis.—Et quod sic videtur: Lev. 23: Affigens animas...*

b) Fol. 41a-b: *Consequenter queritur utrum abstinere a cibis sit opus virtutis.—Et quod sic videtur: Rom. 13: Coram carnis...*

c) Fol. 41b-c: *Queritur utrum maioris virtutis sit abstinere ab esu carnium quam a potu vini.—Et quod a vino ostenditur sic: illa abstinentia...*

d) Fol. 41c-42a: *Queritur consequenter utrum congruum fuerit institui ieiunium quadragesimale ab ecclesia respectu omnium communiter, scil. iustorum et peccatorum...*

e) Fol. 42a-c: *Queritur consequenter utrum in ieiunio quadragesimali congruentius sit abstinere a quanto vel a quali ut a carnibus et caseatis et lacticiniis.—Et quod perfectius sit abstinere a quali...*

f) Fol. 42c-d: *Postea queritur utrum congruentius sit in die ieiunii pluries comedere parum, sicut faciunt greci, vel semel satis.—Et quod perfectius sit parum comedere....*

g) Fol. 42d-43a: *Queritur de hora refectionis in ieiunio, utrum scil. horam nonam liceat prevenire vel pertransire.—Et quod hora nona sit hora refectionis...*

h) Fol. 43a-b: *Queritur a quibus cibis debeant abstinere homines ieiunantes in quadragesima, utrum a carnibus et ovis.—Et quod sic videtur: Gregorius Augustino anglorum...*

i) Fol. 43b-c: *Queritur ultimo circa ieiunium utrum omnes qui habent etatem adstringantur ad observationem ieiunii quadragesimalis vel quod precipit ecclesia.—Et quod sic videtur: de consecr. dist. 5...*

4.—*Quaestiones de oratione.*

Este grupo de ocho *Quaestiones* vienen inmediatamente a continuación de las anteriores en el mismo códice, fol.

Appendix: De quaestionibus S. Bonaventurae adscriptis in cod. Vat. Palat. lat. 612, en *Archiv. Francisc. Hist.* 1933, XXVI, 34 ss.

[1] Cf. *Opera om.*, I, 298, Scholio; t. II, p. LVIII-LXII; t. III, p. IV; t. V, p. XIII ss.; t. X, 3, n. 2.

[2] Cf. *Opera om.*, V, 149b; la réplica del santo Doctor se expresa con estas palabras: «His autem, quae praedicta sunt, conatus est aliquis (Guill. de S. Amore) multipliciter adversari... hoc autem fecit respondendo cuidam quaestioni minus sufficienter post collectae in scholis.»

43c-46c. Llevan indicadas igualmente la atribución explícita a San Buenaventura en el índice de los títulos, fol. 123c: *bo[naventura]*. El problema crítico de las mismas se presenta igual que en las *Quaestiones de ieiunio*. Como aquéllas, fueron también éstas utilizadas para completar la cuarta parte de la *Summa* de Alejandro de Halés [1]. Por lo tanto, en la solución del problema anterior queda incluída la solución del problema que nos ocupa.

Los títulos de estas *Quaestiones* son los siguientes:

a) Fol. 43c-d: *Queritur de oratione, et primo utrum Deus sit orandus oratione mentali.—Et videtur quod sic: Ioh. 4: Pater tales querit...*

b) Fol. 43d-44b: *Consequenter queritur utrum Deus sit orandus oratione vocali.—Et quod sic videtur; Matth. 5: Christus ipse summus magister...*

c) Fol. 44b-c: *Hic queritur utrum sancti sint orandi a nobis.—Et quod sic. Patet ex consuetudine ecclesie...*

d) Fol. 44c-45a: *Deinde queritur utrum sanctorum sit orare.—Et quod sic videtur: August. 10 De civitate Dei, dicit...*

e) Fol. 45a-b: *Hic postea queritur utrum peccatorum sit orare.—Et quod sic videtur: Sana animam meam...*

f) Fol. 45b-d: *Consequenter queritur utrum oratio rationalis sit impetrativa.—Et videtur quod sic: Matth. 7: Omnis qui petit...*

g) Fol. 45d-46a: *Deinde queritur utrum oratio sit satisfactoria.—Et quod sic videtur: Matth. 16, ubi dicitur...*

h) Fol 46a-c: *Hic ultimo queritur, cum oratio sit ascensus intellectus in Deum, utrum in oratione altius elevetur intellectus quam affectus.—Et quod altius elevetur intellectus patet: Augustinus: Aliquando prevolat...*

5.—*Quaestiones de restitutione.*

Este grupo de *Quaestiones* y el siguiente se encuentran en la Bibl. Vaticana, cód. Vat. *Palat. lat.* 612, fol. 126a-148c. Las cuestiones de estos dos grupos, que suman en conjunto 55, están anónimas en el manuscrito. Sin embargo, las circunstancias que las rodean acusan a San Buenaventura como autor. Primeramente forman todas un cuerpo doctrinal y literario orgánico y homogéneo redactado por una sola mano. Todas estas cuestiones, como los dos grupos anteriores, fueron también incluídas para completar la cuarta parte de la *Summa* de Alejandro de Halés [2]. Pero precisamente la *Replicatio adversus obiectiones postea factas* (de Guillermo de S. Amor) [1], de la cual hemos hablado arriba, que se encuentra en las *Quaestiones de paupertate* de San Buenaventura, aparece en las cuestiones de este códice, fol. 144d-145c, similar a la que hay en la *Summa* (ed. cit., p. 809-11), y a la que ha sido editada por los Padres Editores en las *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica*. Añádase a esto que, como advierte el padre Doucet [2], existen también afinidad y semejanza literaria entre las cuestiones del códice vaticano y las similares del santo Doctor, editadas en Quaracchi.

Concluímos, pues, como los Padres Editores en este caso particular, que estos grupos de cuestiones genuinas de San Buenaventura, fueron utilizadas por Guillermo de Melitona o alguno de sus compañeros, para llenar las lagunas de la IV parte de la *Summa* de Alejandro.

Las *Quaestiones de restitutione* son 17 [3]. Dado el número elevado de éstas, lo mismo que las del grupo siguiente, nos limitamos a dar aquí el *incipit* y el *explicit* de cada grupo.

Fol. 126a. Incipit: *Queritur [de] restitutione. Primo ergo queritur de genere restitutionis. Secundo, de possilitate dispensationis...*

Fol. 130b. Explicit: *sicut in acquisitis per meretricium.*

6.—*Quaestiones de eleemosyna et mendicitate.*

Forma este escrito un grupo de 38 *Quaestiones*. Respecto al probema crítico-literario léase lo que dejamos dicho de las *De restitutione*, a las que siguen inmediatamente en el mismo códice. Las dos partes de que consta este grupo, según el título, están invertidas en el manuscrito, o sea en primer lugar están las *De mendicitate*, y luego siguen las *De eleemosyna*. Ponemos aquí la foliación según el orden enunciado en el título.

I. Fol. 137b. Incipit: *Sequitur de eleemosyna, que est alia pars satisfactionis, qua scilicet penitentes ordinantur ad proximum....*

Fol. 148c. Explicit: *potestas solvendi et ligandi.*

II. Fol. 130c. Incipit: *Queritur quibus debeat fieri eleemosyna.*

---

[1] Cf. Quaest. 26, m. 3, a. 5 (ed. Colon. IV, 704 ss.).

[2] Cf. Quaest. 24, m. 5 (ed. cit., IV, 655-665).

[1] *Opera om.*, V, 149 ss.

[2] *Quaestiones centum ad Scholam Franciscanam saec.* XIII *ut plurimum spectantes*, etc., l. c., p. 42, según la numeración de la tirada aparte.

[3] En el Cód. Florentino Laurent. Plut., 17, sin. 8, fol. 105c-108a, hay siete cuestiones *De restitutione* intercaladas entre las *Quaestiones* de Bartolomé de Bolonia y falsamente atribuídas a este autor, que no son otra cosa que las qq. 2, 4, 5, 6, 14 y 16 de este grupo de cuestiones de San Buenaventura.

Fol. 136c. Explicit: *qui patebunt in iudicio et que iudicabit Deus, etc. Explicit.*

7.—*Quaestiones disputatae de caritate et de novissimis.* (Año: 1255-1256).

Estas *Quaestiones* se encuentran en la Bibl. Municip. de Arras, cód. 873, fol. 107r-124r, y han sido identificadas por P. Glorieux [1]. Forman un grupo de 13 cuestiones, de las cuales la 11 y la 12, que tratan *De valido mendicanti y De quantitate eleemosynae,* son ciertamente de Guillermo de San-Amor.

Las otras han sido identificadas como genuinas de San Buenaventura, excepto la última, que no se ha podido probar todavía como auténtica con plena certeza. Este texto es una "reportación" de las *Quaestiones* disputadas por San Buenaventura en París en 1255-1256. Glorieux prueba que Santo Tomás utiliza y cita extensamente las cuestiones IV, V, VII y X en las distinciones 44, 46, 15 y 22, respectivamente, de su *Comentario al* IV *libro de las Sentencias,* sin nombrar el autor [2]. El texto latino de las mismas ha sido publicado en París [3]. Esta obra la incluímos también en nuestra edición.

8.—*Quaestiones de prophetia, de raptu, de visione intellectuali et corporali, de divinatione.*

Se encuentran estas *Quaestiones,* todavía inéditas, en la Bibl. Municip. de Asís, cód. 186. Han sido exploradas y dadas a conocer en cuanto a sus títulos y contenido por B. Decker [4].

9.—*In Coena Domini.*

Este discurso acerca de la Santísima Eucaristía hállase en la Bibl. Municip. de Todi, cód. 133, fol. 25r-30v. Se incluyen en este códice, del siglo XIII, un grupo de 32 sermones anónimos, entre los cuales se encuentra este discurso

[1] *Un manuscrit méconnu: Arras 873,* en *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale,* 1935, VII, 81-85.

[2] *De quelques «emprunts» de S. Thomas,* en *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale,* 1936, VIII, 155-167.

[3] *S. Bonaventure. Questions Disputées «De caritate», «De novissimis». La France Franciscaine* (Documents de Théologie, Philisophie, Histoire), 1936, XIX y siguientes. Tirada aparte París, *Editions Franciscaines,* 1936-38. En 8.°, pp. XXX-96.

[4] *Die Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarung von Wilhelm von Auxerre bis zu Thomas von Aquin.* (Breslauer Studien zur historischen Theologie. Neue Folge, Band VII). Brelau, 1940. En 8.°, pp. XV-224. En la página 219 s. se encuentran los títulos de estas *Quaestiones.*

y el siguiente, *In Parasceve.* Ha sido identificado y editado por el padre F. Delorme, O. F. M. [1], quien promete probar que la colección completa de los sermones de este manuscrito pertenecen a San Buenaventura.

10.—*In Parasceve.*

Este discurso, identificado y editado por el padre F. Delorme [2], se encuentra en el códice citado, fol. 52v-61r. Uno y otro serán publicados también en nuestra edición.

11.—*Collationes in Hexaëmeron.*

Este escrito es una nueva "reportación" de la famosa obra de San Buenaventura, conocida ya por la edición de Quaracchi [3]. La obra es la misma en los dos textos; las únicas diferencias que pueden existir son meramente externas, referentes a la dicción, división de partes y también a la brevedad de las *Collationes,* más acentuada en la edición que nos ocupa que en la de Quaracchi.

Se encuentra este nuevo texto en la Bibl. Municip. de Siena, cód. U. V. 6, fol. 1a-74d. Era ya conocido por los Padres Editores, los cuales no lo incluyeron en la edición porque las "Collationes in ipso sunt contractae et etiam forma orationis passim mutata" [4]. Con buen acuerdo el padre Delorme publica este texto [5], siempre de grande utilidad para conocer mejor el pensamiento de Doctor Seráfico.

12.—*Meditationes de Passione Christi.*

Era ya conocidísima esta obra como parte integrante de las famosas *Meditationes vitae Christi,* desde muy antiguo falsamente atribuídas a San Buenaventura. Gracias a la paciencia y sagacidad del padre Columbano Fischer, O. F. M. [6], se ha podido resolver definitivamente el problema crítico existente acerca de esta divulgadísima obra. Después de haber examinado 113 códices del texto latino de estas

[1] *Joannis Pecham Ep. Cantuariensis Quodlibet Romanum.* (Spicilegium Pontifici Athenaei Antoniani I). Romae, 1938; en el apéndice, pp. 137-152.

[2] L. c., pp. 152-172. [3] *Opera om.,* V, 329-449.

[4] *Opera om.,* V, p. XXXIX.

[5] *S. Bonaventurae S. R. E. Episcopi Cardinalis Collationes in Hexaëmeron et Bonaventuriana quaedam selecta ad fidem codd. mss. edidit P. Ferdinandus Delorme, O. F. M.* (Bibliotheca Franciscana Scholastica medii aevi, VIII). Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1934. En 8.°, páginas XXVII-443.

[6] *Die «Meditationes vitae Christi». Ihre handschriftliche Überlieferung und die Verfasserfrage,* en *Archiv. Francisc. Hist.,* 1932, XXV, 3-35, 175-209, 305-348, 449-483.

Meditaciones y 104 de las distintas traducciones de las mismas a las lenguas vulgares, establece sólidamente estas conclusiones: 1.ª Las *Meditationes de Passione Christi*, originariamente constituían un tratado en sí perfecto y definido, de estilo completamente distinto de las *Meditationes vitae Christi*. 2.ª Un religioso franciscano anónimo de Toscana compuso en italiano las *Meditationes vitae Christi*, las cuales fueron inmediatamente traducidas al latín. 3.ª Las *Meditationes de Passione* tienen por autor a San Buenaventura, lo que deduce del hecho que la casi totalidad de los códices las atribuyen explícitamente al santo Doctor, y además existe una gran afinidad entre ellas y el *Officium de Passione* del mismo Santo. 4.ª Las *Meditationes de Passione*, tenidas ya como auténticas desde el principio, fueron incluídas por un compilador posterior en las *Meditationes vitae Christi* anónimas, y de aquéllas tomó el nombre de San Buenaventura toda la colección.

Después del interesante trabajo del padre Fischer queda ya definitivamente establecida la paternidad bonaventuriana de las *Meditationes de Passione Christi*.

13.—*Carta a Guido de Flandria* (Año: 1259) [1].

Incipit : *Illustrissimis in Christo Ihesu sibi dilectissimis Guidoni, comiti Flandrie Bethanie ac Teneremunde dominio et Matildi uxori...*

14.—*Carta al Cabildo de Nuestra Señora de Cambrai* (Año: 1 febrero de 1267) [2].

Esta carta ha llegado a nosotros en francés antiguo. Es de suponer sea éste el texto original en que fué redactada por el Santo.

Incipit : *Nous Frere Bounaventure, Menistres Generaus des Freres meneurs...*

15.—*Carta al Ministro Provincial de Aragón* (Año: 27 septiembre 1263) [3].

Después de los saludos incipit:

Tua discretio nosse debet quantis periculis, laboribus atque litigiis fatigatus fuerit...

---

[1] Publicada por A. CALLEBAUT, O. F. M. : *Lettres franciscaines concernant la Belgique et la France aux XIII*ᵉ *siècle*, en *Archivum Franciscanum Historicum*, 1914, VII, 250.
[2] A. CALLEBAUT, l. c., p. 251.
[3] Publicada por AMBROSIO DE SALDÉS, O. M. CAP. : *Notes i documents franciscans*, en *Estudis Franciscans*, 1926, XXXVII, 112-114.

16.—*Carta de confraternidad a la Cofradía "Recommendatorum B. M. Virginis"* de Roma (Año: 1268) [1].

Incipit : *Dilectis in Christo Ihesus uiris et mulieribus (societatis) recommendatorum beate Virginis in urbe Roma frater bonaventura...*

17.—*Carta de confraternidad al Cabildo de Kaiserwerth* (Año: 23 mayo 1269) [2].

Incipit : *Viris honestis et amicis in Christo karissimis domino... decano ceterisque canonicis ecclesie Werdensis frater Bonaventura...*

18.—El códice de la Bibl. de la Universidad de Basilea B. X. 29, fol. 1r-94r, del siglo XIV, contiene un grupo de sermones, de los cuales algunos andan ya impresos en la edición de Quaracchi como auténticos de San Buenaventura; otros todavía inéditos tienen gran probabilidad de pertenecer al santo Doctor.

*
* *

El padre Fernando Delorme edita algunos escritos, que atribuye a San Buenaventura, en apéndice a su edición del *Hexaëmeron* arriba citada, al que titula *Bonaventuriana* [3], de los cuales debemos también ocuparnos aquí.

Edita en primer lugar un *Prooemium in* I *Sententiarum* [4] del santo Doctor, tomado del códice de la Bibli. Nac. de París, lat. 3573, fol. 77r-77v. Este texto era conocido de los Padres Editores, y fué excluído de la edición porque además de estar mutilado no contenía nada de nuevo que pudiera interesar.

Sigue después otro fragmento con el título *Responsio ad obiecta* [5] acerca de la paternidad *in divinis*. Este texto fué también conocido y editado en parte por los Padres Editores, según el testimonio de tres códices, pero relegado a las notas como dudoso [6]. Las razones que aduce el padre Delorme para probar la autenticidad no resuelven en ma-

---

[1] Publicada por J.-M. POU Y MARTÍ, O. F. M. : *Litterae confraternitatis a S. Bonaventura societati Recommendatorum B. M. V. Romae concessae a. 1268*, en *Archiv. Francisc. Hist.*, 1924, XVII, 448-453.
[2] Publicada por M. BIHL, O. F. M. : *Duae confraternitatis epistolae canonicis Werdensibus (Kaisewert) a Ministris generalibus Fr. Bonaventura an. 1269 et Fr. Bonagratia an. 1282 datae*, en *Archivum Franciscanum Historicum*, 1933, XXVI, 231-33.
[3] Op. cit., pp. 279-362.
[4] L. c., pp. 279-282. [5] L. c., pp. 282-294.
[6] *Opera om.*, I, p. LXIII, 472-4 ; X, 4.

nera alguna el problema crítico, quedando éste en el mismo estado en que lo dejaron los Padres Editores.

A continuación publica otro escrito titulado *Quaestio de existentia angelorum*[1], que se encuentra en la Bibl. Municip. de Todi, cód. 30, hoja de guardia del final del códice. Las conjeturas meramente subjetivas en que se apoya el padre Delorme para atribuir esta cuestión a San Buenaventura no van más allá de una mera probabilidad.

Sigue luego otro escrito titulado *Quaestio reportata de mendicitate cum annotationibus Guilielmi de S. Amore,* según el códice de la Bibl. Laurenc. de Florencia 12, plut. 36, dext., fol. 124r-129v[2]. Esta cuestión fué igualmente conocida y editada por los Padres Editores[3] según el mismo códice de que se sirve el P. Delorme; por lo tanto, el texto es el mismo si se exceptúan algunos añadidos de las replicaciones de Guillermo de S. Amor.

Ultimamente publica otro escrito con el título de *Praelocutio ad prooemium in* II *libr. Sent.*[4] según el códice de la Bibl. de Angers, 193, fol. 164d-165a. Es una simple reedición del texto de la edición de Quaracchi[5], mejorándolo en alguna palabra que otra.

[1] Op. cit., pp. 294-304.
[2] L. c., pp. 328-356.
[3] *Opera om.*, V, pp. VIII-XII, 134-139.
[4] Op. cit., p. 357.
[5] *Opera om.*, II, 1-3.

III

VERSIONES ESPAÑOLAS DE LOS OPUSCULOS DE S. BUENAVENTURA

La influencia de las doctrinas de San Buenaventura en la formación de la conciencia teológica y ascético-mística española es un hecho cuya evidencia no se puede negar.

Ya en pleno siglo XIII son adquiridos sus *Comentarios* al II y III libro de las Sentencias por los monjes del monasterio de Ripoll[1]. Andando el tiempo los escritos del santo Doctor van a formar parte de las bibliotecas de las catedrales españolas de Vich, Valencia, Oviedo, Toledo, Tortosa, etc., como lo atestiguan los catálogos de las mismas. Sin embargo, si bien el pensamiento teológico de San Buenaventura dejó su huella en la teología española del siglo XVI, donde más penetraron las doctrinas del Doctor Seráfico fué en los escritores místicos españoles. El hecho es innegable, y lamentamos que todavía no se haya hecho una exploración a fondo sobre este tema. La influencia directa de San Buenaventura en estos escritores por medio de sus obras o indirecta por medio de los místicos bonaventurianos que ciertamente han influído en ellos, daría mucha luz para resolver el problema de los orígenes de la mística española. Hay escritores como el padre Luis de Granada en sus Meditaciones sobre la vida de Jesús[2], que no sólo han sufrido

[1] Cf. TOMÁS Y JOAQUÍN CARRERAS ARTOU : *Historia de la Filosofía española. (Filosofía cristiana de los siglos* XIII *al* XV). Madrid, 1939, I, 72. Los autores equivocan la fecha al indicar el mes de julio de 1238 como tiempo en que entraron estos *Comentarios* en la biblioteca de dicho monasterio, o sea cuando los *Comentarios* no se habían escrito ni San Buenaventura estaba en condiciones de escribirlos.

[2] *Obras,* IV. Madrid, 1730, 297 ss. Sigue paso a paso el opúsculo *Estímulo de amor,* falsamente atribuído a San Buenaventura. Otro escrito largamente utilizado en esta obra por el P. Luis de Granada es el opúsculo de San Buenaventura *De quinque festivitatibus Pueri Iesu, Opera om.,* VIII, 88-98. El mismo declara, después de una cita de este opúsculo (ed. cit., p. 340) : «Lo cual todo trata devotísimamente el devotísimo Doctor San Buenaventura en un tratado que de

el influjo de San Buenaventura en sus obras, sino que incluso copian en las mismas fragmentos más o menos extensos del santo Doctor, unas veces con la citación expresa y otras implícitamente.

El punto de partida de la influencia ascético-mística de San Buenaventura en España es del siglo XV, en que, con la invención de la imprenta, comienzan a difundirse copiosamente sus escritos espirituales traducidos al español. Los escritores del siglo siguiente encontraron fácil acceso al pensamiento del Santo a través de estas versiones, que con el andar del tiempo irán aumentando.

A continuación damos un elenco de las versiones de obras genuinas de San Buenaventura que nos ha sido posible reunir aquí, indicando los datos de impresor, lugar y tiempo y alguno que otro detalle que nos parezca necesario; todo esto en cuanto nos sea posible. Confesamos que este trabajo no es definitivo por la dificultad de poder venir en conocimiento de tantos ejemplares antiguos existentes ignorados en bibliotecas o lugares de difícil acceso [1].

1. SOLILOQUIUM DE QUATUOR MENTALIBUS EXERCITIIS [2]

Este opúsculo es conocido en los manuscritos y ediciones con varios títulos. Denomínase *Imago vitae, Libellus de quatuor exercitiis, Meditationes,* y más común *Soliloquium* [3]. En las bibliotecas españolas existen tres códices latinos de este escrito: uno en Sevilla, Bibl. Colombina, cód. 128, n. 26, sigl. XV; dos en Madrid, Bibl. Nac., cód. A, 124, siglo XV; cód. P. 186, siglo XV.

Ediciones:

a) La más antigua traducción que se conoce se hizo en Sevilla y se imprimió en esta ciudad en 1497 por *Meynardo Ungut y Stanislao polono.* En 8.°, fols. 96, s. n., a línea tirada. De esta edición sólo se conoce un ejemplar existente en la Bibl. de la Universidad de Barcelona.

b) Con el título de *Ymagen de vida* se hizo otra edición en Sevilla en el mismo año de 1497 por los editores *Meynardo Ungut alemán y Stanislao polono.* En 4.°, fols. clii, a dos cols. En esta edición el opúsculo va junto con

esto escribió, de quien tomo todo lo que acerca de estos cinco puntos en sus lugares se dirá.»

[1] Cf. A. LÓPEZ, O. F. M.: *San Buenaventura en la Bibliografía Española.* Madrid, 1921, p. 88.

[2] *Opera om.*, VIII, 28-67.

[3] *Opera om.*, VIII, p. XXV.

otros de diversos autores, el primero de los cuales lleva el título *Forma nivitiorum* (apócrifo). El tratado de que hablamos ocupa los folios CV-CXXXV.

c) Con este mismo título de *Ymagen de vida,* y juntamente con los mismos opúsculos que la edición precedente, excepción hecha de un opúsculo titulado *Libro de Isaac de Siria,* aparece otra edición en Sevilla en 1528, hecha por *Jacobo Cromberger, alemán.* En fol., a dos cols., fols. cliiij el conjunto de todos los tratados.

d) Publícase otra edición con el título de *Soliloquio,* en Burgos en 1517, impreso por *Fadrique alemán de Basilea.* Los caracteres son góticos, sin foliación numerada.

e) Se edita nuevamente, con el título de *Soliloquio de Sant Buenaventura,* en Alcalá en 1525, impreso por *Miguel de Guia.* En 4.°, fols. 8.

f) Juntamente con otros tratados, y con título el *Soliloquio de qvatro exercicios mentales,* se publica en Zaragoza en 1580, impreso por *Domingo de Portonarijs y Vrsino.* La traducción está hecha por el franciscano Domingo Biota. En 8.°, fols. 256. El *Soliloquio* ocupa los fols. 1-82.

g) Conforme en todo a esta edición de Zaragoza, se publica otra en Lérida, en 1616, por *Luys Menescal, mercader de libros.* Lleva las mismas aprobaciones y censuras que la edición de 1580.

h) Con el título *Soliloqvio del seráfico Padre San Buenaventura* se publica en Alcalá en 1602, en casa de la *viuda de Juan Gracián.* Traducción hecha por el padre Alonso Ponce, O. F. M. En 8.°, fols. 108.

i) Se publica una nueva traducción, según el texto crítico de Quaracchi, por el P. Carlos García, O. F. M., en Pego (Alicante), en 1934. Va coleccionado con otros opúsculos del santo Doctor, que forman un tomito en 12.°, páginas 348. El *Soliloquio* ocupa las pp. 182-278.

j) Contemporánea con la precedente, hace otra versión, sobre el mismo texto de Quaracchi, el padre Gil Monzón, O. F. M., quien lo publica, juntamente con otros opúsculos del santo Doctor, en un volumen, en Vich, 1934. En 12.°, págs. 463. El opúsculo de que hablamos ocupa las páginas 1-205.

2. DE TRIPLICI VIA [1]

Los códices y antiguas ediciones encabezan este opúsculo con los nombres de *Incendium* o *Incentivum amoris, Parvum bonum, Itinerarium mentis in seipsum, Fons vitae,*

[1] *Opera om.*, VIII, 3-27.

Regimen conscientiae, Mystica theologia, Stimulus conscientiae o *amoris, Trinarius* o *Ternarius de vita contemplativa, De triplici via, Libellus de triplici via*[1]. En España existen cuatro códices de este tratado: Bibl. de El Escorial, cód. I. P. 4, siglo XIV; cód. J. II. 25, siglo XV; Sevilla, Bibl. Colombina, cód. BB. tab. 145, n. 17; Vich, Bibl. de la Cat., cód. XCIV.

Ediciones:

a) La primera edición en España de este opúsculo se hizo en latín con el título *Parvum bonum sive regimen conscientiae*[2], en Montserrat en 1499, por *Juan Luschner*. La tirada fué de 800 ejemplares.

b) La primera traducción castellana la publicó el padre Domingo Biota, juntamente con otros opúsculos, en un volumen que intituló *Colloquio del pecador y del Crucifixo*. Se publicó esta obra en Zaragoza en 1571, impresa por *Pedro Bernuz*. El opúsculo, con el título *Tratado del regimiento de la conciencia que se llama fuente de la vida*, ocupa los fols. 74-105.

c) El mismo padre D. Biota hace una nueva edición de este opúsculo en otra colección de escritos del santo Doctor, que publica en Zaragoza en 1576, impresa por *Miguel de Huessa*. En 8.°, fols. 9 prels. + 228 de texto + 2 s. n. El opúsculo de que tratamos lleva el título *Incendio de amor*, y ocupa los folios 195-219.

d) La última traducción directa del texto crítico de Quaracchi la publica el padre Carlos García, en el tomo citado, págs. 148-181.

3. De sex alis Seraphim[3]

Ediciones:

a) La primera edición latina en España se publicó, juntamente con otro tratado, cuyo título damos a continuación, en Barcelona en 1625, cuidada por el P. Juanetín Niño, O. F. M., impresa por *Sebastián y Jacobo Mathevat*. En 16°, fols. 294. Se titula este volumen *Aphorismi Svperiorvm etiam et inferiorum pro concordia, pace et tranquilitate Reipublicae conservanda. Et in fine Opvscvlvm S. Bonaventurae Episcopi S. R. E. Cardinalis de Sex alis Seraphin quo Praelatos instruit ad regimen subditorum. Per Fr. Jvanetin Niño, Ordinis Minorum S. Francisci Regularis Observantiae*.—El opúsculo de San Buenaventura comienza en el fol. 201.

b) Se hace una nueva edición de este volumen, con el mismo título, etc., en Madrid, en 1773, en la tipografía de *Antonio Sanz*. En 8.°, págs. 480.

c) La primera traducción castellana de este opúsculo la hace el P. Juan Pablo Fons, S. J., publicada en Barcelona en 1622, e impresa por *Sebastián Matevad*. En 4.°, págs. 875 + 29 s. n. de erratas e índices. Se titula *El prelado instruído en las mayores máximas de govierno. Dictadas por el Doctor de la Iglesia San Buenaventura, en el segundo tomo de sus Opúsculos en el Tratado de las seis Alas de el Seraphin*. El opúsculo de San Buenaventura termina en la página 98, y luego siguen otras cosas que deben saber los prelados.

e) El padre Carlos García publica otra versión sobre el texto crítico de Quaracchi en la obra citada, págs. 279-344.

4. Lignum vitae[1]

Los códices y ediciones suelen denominar este opúsculo con los títulos *Lignum vitae, Arbor crucis, Tractatus de arbore crucis, Arbor vitae. Fasciculus myrrhae, Contemplatio de passione Domini*, etc.[2].

Ediciones:

a) La primera versión castellana se publica en Sevilla en 1497 con el título *Arbol de vida*, a continuación del opúsculo *Ymagen de vida* (Soliloquio), de cuya edición hemos hablado arriba[3]. Comienza en el fol. CXLI y termina en el fol. CLII, quedando incompleto en el ejemplar que tenemos a la vista, al cual debe faltar un folio que se perdió.

b) Con el título de *Arbor de vida* se publica otra edición en Sevilla en 1528, de la cual hemos hablado arriba[4].

c) El padre Domingo Biota traduce nuevamente este opúsculo y lo publica en Zaragoza en 1580, con el título *Árbol de vida*, cuya edición hemos descrito arriba[5]. Ocupa los folios 174-202.

d) El padre Gil Monzón publica una nueva versión, hecha sobre el texto crítico de la edición de Quaracchi, en el tomo antes citado, págs. 209-310.

Notas p. 68:

[1] *Opera om.*, VIII, p. IX.
[2] Cf. *Analecta Monserratensia*, 1918, II, 85-87, donde se describe detalladamente esta edición.
[3] *Opera om.*, VIII, 131-151.

Notas p. 69:

[1] *Opera om.*, VIII, 68-86.
[2] *Opera om.*, p. XXXIX.
[3] Cf. supra p. 66 b).
[4] Cf. supra p. 67 c).
[5] Cf. supra p. 67 f).

5. VITIS MYSTICA [1]

Este opúsculo lo intitulan también algunos códices *Planctus de Passione Domini.*

Ediciones:

La única versión que existe ha sido hecha por el padre Gil Monzón sobre el texto crítico de la edición de Quaracchi y publicada en el tomo citado, págs. 349-455.

6. DE REGIMINE ANIMAE [2]

Los códices y ediciones suelen designar este opúsculo con los títulos *Opusculum ad Blancham Hispaniae Reginam, Epistola ad Dominam Blankam reginam Hispaniae de regimine animae* [3].

Ediciones:

a) La primera traducción castellana de este escrito fué hecha por el padre Domingo Biota, y publicada en Zaragoza en 1571, en la edición ya descrita arriba [4]. La titula *Introduction del regimiento del alma hecha por el seraphico doctor San Buenaventura para doña Blanca Reyna de España.* Ocupa en dicha edición los fols. 24-29.

b) El mismo padre Domingo Biota vuelve a publicar una nueva edición de este opúsculo en Zaragoza en 1576, con el título *Regimiento del anima.* De esta edición nos hemos ocupado arriba [5]. Ocupa en ella los fols. 220-224.

c) Sobre el texto de la edición crítica de Quaracchi publica una nueva versión el padre Carlos García en el volumen citado, páginas 43-49.

7. EPÍSTOLA CONTINENS VIGINTI QUINQUE MEMORIALA [6]

En la Biblioteca Nacional de Madrid, ms. 6. 794, fol. 490r, se conserva una traducción castellana manuscrita incompleta de esta Epístola. Comienza: *Documentos y vtilísimos auisos del Seráfico Doctor s. buenaventura para todos los que quisieren uiuir spiritualmente...*

[1] *Opera om.*, VIII, 159-189.
[2] *Opera om.*, VIII, 128-130.
[3] *Opera om.*, VIII, 128, nota 1.
[4] Cf. supra p. 68 b).
[5] Cf. supra p. 68 c).
[6] *Opera om.*, VIII, 491-498.

Ediciones:

a) La primera edición castellana la hizo el padre Domingo Biota en Zaragoza, en 1571, en el volumen antes mencionado [1], fols. 30-45.

b) El mismo traductor publica otra edición de este escrito en Zaragoza en 1580, de la cual hemos hablado arriba [2]. Ocupa los fols 217-229.

c) Se publica nuevamente esta versión en Lérida, en 1616, en la edición antes mencionada [3].

d) Sobre el texto crítico de la edición de Quaracchi la traduce el padre Carlos García y la publica en el tomo citado, págs. 128-147.

8. DE PERFECTIONE VITAE AD SORORES [4]

Créese que este opúsculo fué escrito por el santo Doctor para la Beata Isabel de Francia, hermana de San Luis. En los códices aparece también con los títulos *De profectu vitae religiosae, De profectu vitae ad Sorores.*

Ediciones:

a) La primera versión castellana de este escrito la hizo el padre Alonso Ponce, publicada en Alcalá en 1597, impresa por *Juan Gracián* en una compilación de varios tratados atribuídos a San Buenaventura, cuyo primer título es *Estímulo de amor.* En 8.°, fol. 279. El opúsculo de que hablamos lleva el título *Tratado de la perfección de la vida,* y ocupa los fols. 220-279.

b) El padre Vicente Martínez Colomer, O. F. M., cronista de la Provincia Seráfica de Valencia, publicó otra traducción del mismo opúsculo en Valencia, en 1804, con el título *Vida perfecta. Tratado que escribió para las religiosas San Buenaventura, traducido al castellano.*

c) Sobre el texto crítico de Quaracchi publica otra traducción el padre Mariano Martínez, O. F. M., en Avila, en 1909, en un tomito que encierra, además de éste, otros escritos. En 8.°, págs. 125. El opúsculo de San Buenaventura ocupa las págs. 25-106.

d) Ultimamente, sobre la misma edición de Quaracchi, hace otra versión el padre Carlos García, que la publica en el tomo citado, págs. 79-127.

[1] Cf. supra p. 68 b).
[2] Cf. supra p. 67 f).
[3] Cf. supra p. 67 g).
[4] *Opera om.*, VIII, 107-127.

9. TRACTATUS DE PRAEPARATIONE AD MISSAM [1]

Además de este título, suele llevar este opúsculo los epígrafes *Tractatus de Sacramento Eucharistiae et praeparatione ad Missam, Tractatus de Corpore Christi, Tractatus de Corpore Christi ad eius devotam susceptionem,* etc.

Ediciones:

a) La primera traducción de este opúsculo la publica el padre Domingo Biota en Zaragoza, en 1571, en la edición antes mencionada [2]. Ocupa los fols. 51-70 y la titula *Tratado breue del seraphicico* (sic) *doctor San Buenauentura de la manera de se apurejar para celebrar missa, o para recibir el santissimo sacramento.*

b) El mismo padre D. Biota vuelve a reeditar este opúsculo en Zaragoza, en 1580, en la edición arriba indicada [3]. Ocupa los fols. 240-256, y lleva el título *Tratado breve de la manera que se han de aparejar los Sacerdotes para dezir Missa.*

c) La versión castellana hecha sobre el texto crítico de Quaracchi la hace el padre Carlos García, publicada en el tomo citado, págs. 50-70.

10. REGULA NOVITIORUM [4]

Han sido traducidos al español algunos opúsculos referentes a la educación de los novicios, atribuídos a San Buenaventura que en realidad no son del santo Doctor [5]. La primera traducción de la obra auténtica de San Buenaventura, *Regula novitiorum,* ha sido hecha sobre el texto crítico de Quaracchi por el padre Carlos García, publicada en el tomo citado, págs. 7-42.

11. ITINERARIUM MENTIS IN DEUM [6]

De este opúsculo existen en España dos códices: Sevilla, Biblioteca Colombina, cód. BB, tabl. 145, núm. 17; Vich, Biblioteca de la Cat., cód. XCIV. Las tres ediciones que anotamos a continuación están hechas sobre el texto crítico de Quaracchi.

[1] *Opera om.*, VIII, 99-106.
[2] Cf. supra p. 68 b).
[3] Cf. supra p. 67 f).
[4] *Opera om.*, VIII, 475-490.
[5] Cf. A. LÓPEZ: *San Buenaventura en la Bibliografía Española.* obra cit., pp. 23 ss., 68.
[6] *Opera om.*, V, 295-313.

Ediciones:

a) Padre Manuel Suárez, O. F. M.: *Caminos del alma para llegar a Dios.* Versión parafrástica del *Itinerarium mentis in Deum* que compuso el Seráfico Doctor San Buenaventura.—En la revista *El Eco Franciscano* (Santiago, de Galicia). Comienza a publicarse en octubre de 1930, XLVII, 455; continúa en los números sucesivos. Como ya indica el título, es una interpretación amplificada del texto. No existe tirada aparte.

b) Manuel Río: *San Buenaventura. El Itinerario de la mente hacia Dios.* Texto latino revisado y traducido por M. R.—Córdoba (Argentina), Buenos Aires, Madrid, 1934. En 8.°, págs., 159.

c) Padre Pelayo de Zamayón, O. M. Cap.: *Hacia Dios. Cinco lecciones acerca del "Itinerario", de San Buenaventura.* Texto original y traducción del opúsculo. Roma, 1940. En 8.°, págs., 244. Le precede una introducción doctrinal. El texto, editado en latín y castellano, comienza en la página 149.

12. COLLATIONES DE SEPTEM DONIS SPIRITUS SANCTI [1]

Este opúsculo ha sido traducido sobre el texto de la edición de Quaracchi por el padre Francisco Ferrando, O. F. M.: *Los dones del Espíritu Santo por el Seráfico Doctor San Buenaventura.* Traducción y notas del padre F. F.—Santiago. Tip. de *El Eco Franciscano,* 1913. En 8.°, págs. 294.

13. COLLATIONES DE DECEM PRAECEPTIS [2]

Publica esta versión el padre Francisco Ferrando: *El Decálogo explicado por San Buenaventura.* Traducción y notas del padre Francisco Ferrando.—Santiago. Tip. *El Eco Franciscano,* 1914. En 8.°, págs., 158.

14. SERMO DE SANCTISSIMO CORPORE CHRISTI [3]

Esta traducción está igualmente hecha por el padre Francisco Ferrando: *Figuras de la Eucaristía por el Seráfico Doctor San Buenaventura.* Traducción y notas del padre

[1] *Opera om.*, V, 457-503.
[2] *Opera om.*, V, 507-532.
[3] *Opera om.*, V, 553-566.

Francisco Ferrando.—Santiago. Tip. *El Eco Franciscano,* 1914. En 8.°, págs., 83.

15. De Quinque Festivitatibus pueri Iesu [1]

La versión de este opúsculo la hace el padre Gil Monzón, publicada en el tomo citado, págs. 313-346.

16. Epistola de imitatione Christi [2]

Publica esta versión el padre Carlos García en el tomo citado, págs. 71-78.

17. Expositio super Regulam Fratrum Minorum [3]

18. Sermo super Regulam Fratrum Minorum [4]

La versión de estos dos opúsculos la publica el padre Carlos García en su libro *Exposición y Sermón de San Buenaventura sobre la Regla de los Frailes Menores.* Traducidos por el padre C. G.—Pego (Alicante), 1935. En 12.°, páginas 254. Los dos opúsculos ocupan las páginas 1-180.

19. Legenda Sancti Francisci [5]

Existen en España dos códices de este escrito: Sevilla, Biblioteca Colombina, cód. Y. tabl. 127, núm. 25, sig. XIII; Toledo, Bibl. de la Cat., caj. 25, cód. 38, sig. XIV.

Ediciones:

a) La primera traducción de la Leyenda de San Francisco fué hecha por el padre Diego de Cisneros, O. F. M., Provincial de Castilla, e impresa en Toledo en 1526 por *Remón de Petras,* juntamente con la Leyenda de Santa Clara. En 8.°, fols. 114, a línea tirada. La Leyenda de San Francisco ocupa los folios 1-88. El volumen lleva el título: *La historia entera o leyenda mayor de la vida y milagros de sant francisco que escribió sant Buenaventura y también la de sancta Clara en romance.*

[1] *Opera om.*, VIII, 88-95.
[2] *Opera om.*, VIII, 499-503.
[3] *Opera om.*, VIII, 391-437.
[4] *Opera om.*, VIII, 438-448.
[5] *Opera om.*, VIII, 504-564.

b) Otra edición es mencionada por Escudero en esta forma [1]: *Vidas de San Francisco y de Santa Clara. En Sevilla, por Juan Gutiérrez. Año de 1560. En 4.°, 114 hjs. foliadas, letra de Tortis.*

c) Esta Leyenda se encuentra traducida al pie de la letra en la primera parte de las *Crónicas de la Orden de los Frailes Menores* de Marcos de Lisboa, que han tenido desde el año 1560 varias ediciones castellanas.

d) Sobre el texto de la edición de Quaracchi, la traduce el padre Francisco Ferrando: *Leyenda de San Francisco de Asís, escrita por el Seráfico Doctor San Buenaventura.* Traducida y anotada por el padre F. F.—Santiago. Tipografía *El Eco Franciscano.* En 8.°, págs XIV-416. Lleva además un estudio sobre el número de Reglas escritas por San Francisco.

e) Sobre el mismo texto crítico publica casi contemporáneamente otra versión el padre Ruperto de Manresa, O. M. Cap.: *Vida de San Francisco de Asís, escrita por el Seráfico Doctor San Buenaventura.* Primera versión española (!), por el padre fray R. de M.—Barcelona (sin fecha). En 8.°, páginas XXIII-288.

20. Meditationes de Passione Domini

Como ya hemos mencionado arriba [2], el padre Columbano Fischer, O. F. M., ha demostrado, con toda evidencia, que las *Meditationes de Passione Domini,* que van incluídas en las *Meditationes de vita Christi,* son genuinas de San Buenaventura. Los códices que las traen separadas las atribuyen únicamente a San Buenaventura. Además de esto, el erudito investigador hace resaltar el paralelismo que existe entre estas *Meditaciones* y el *Oficio de la Pasión del Señor* escrito por el Seráfico Doctor [3]. Se encuentran separadas en un manuscrito de la Bibli. de El Escorial, códice g IV-25, fol. 121v-167r, de principios del siglo XVI, traducidas al catalán o valenciano.

Comienzan en el fol. 121v con este título: *Contemplació general en la passió del Senyor.* Siguen varias consideraciones sobre los diversos tormentos que nuestro divino Salvador sufrió en su Pasión sacratísima. Luego siguen las contemplaciones de la Pasión del Señor distribuídas, según las Horas Canónicas, paralelamente al Oficio de la

[1] *Tipografía Hispalense,* n. 602.
[2] Cf. supra p. 61 s.
[3] *Opera om.*, VIII.

Pasión del santo Doctor. No cabe duda que estas Meditaciones están traducidas sobre el texto de algún códice que las contenía separadas de las *Meditationes de vita Christi,* tal como salieron de la pluma del santo Doctor. De las *Meditationes de vita Christi* se han hecho varias versiones castellanas, que omitimos porque no hacen a nuestro caso[1].

[1] A. López, op. cit., pp. 9-18.

IV

AUTORIDAD DOCTRINAL DE SAN BUENAVENTURA[1]

En la sesión de clausura del III Congreso de Lectores de la Orden Franciscana en España, celebrado en San Francisco el Grande, de Madrid, presidida por el Nuncio de Su Santidad, Excmo. y Revdmo. Sr. D. Cayetano Cicognani, este ilustre representante de la Santa Sede en España, refiriéndose al Doctor Seráfico, entre otros términos laudatorios, dijo estas palabras[2]: "No puedo menos de destacar la figura simpática y atrayente del gran San Buenaventura, que resolvió de una manera admirable en sí mismo y en la Orden Franciscana aquella antinomia entre ciencia y sencillez evangélica, anteponiendo siempre, como lo describe

[1] Cf. P. Galesinus: *Vita S. Bonaventurae,* c. 5 y 6, en *Acta Sanctorum,* julio, III. Venetiis, 1747, 851-855.—Mauritius Bressius: *De S. Bonaventura a Sixto* V, *Pont. Max. inter primarios Ecclesiae doctores Oratio,* en *S. Bonaventurae Opera omnia.* Romae, 1588, 35-38.—I. B. Sollier, S. I.: *De S. Bonaventura.* Comment. praev., § 2, en *Acta Sanctorum,* julio; ed. cit., pp. 812-15.—I. Brizeño, O. F. M.: *Prima pars celebriorum controversiarum in primum Sententiarum Ioannis Scoti doctoris subtilis, theologorum facile princeps.* Matriti, 1638; Prooemium, prolusio, XIII: *De S. Bonaventura et approbatione doctrinae seraphicae,* pp. 128-147.—Bonelli: *Prodromus,* etc.; lib. 2: *De doctrina S. Bonaventurae,* I, cols. 38-148.—F. a Fanna: *Ratio novae collectionis operum omnium S. Bonaventurae.* Taurini, 1874, 1-27.—A. M. da Vicenza: *Vita di S. Bonaventura.* Roma, 1874, 182-7.—Evangelista a S. Beato, O. M. Cap.: *Sanctus Bonaventura scholae franciscanae magister praecellens.* Disquisitio historico-philosophico-theologica. Parisiis-Tornaci, 1888.—PP. Editores de Quaracchi, en *Opera omnia,* X, 30-39, 71-73. — W. Lampen, O. F. M.: *Leo* XIII *und die Franziskanerschule,* en *Franziskanische Studien,* 1930, XVII, 241-52.—*Doctoris S. Bonaventurae opera theologica selecta.* Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1934, I, pp. XV-XXV.

[2] *Verdad y Vida,* 1943, IV, 638 s.

el Divino Poeta, las sublimes aspiraciones del espíritu a los afanosos cuidados de la vida material:

Io son la vita di Bonaventura
Da Bagnoregio, che nei grandi offici
Sempre posposi la sinistra cura.

(*Divina Comedia*, Paradiso, XII, 12.)

Y no hablo aquí tanto del Buenaventura doctor y maestro sublime, no del autor del *Breviloquium*, síntesis maravillosa de la Dogmática; no del comentador de las *Sentencias;* no hablo del Buenaventura autor del *Incendium amoris*, y del *Lignum vitae*, y de toda una serie de obras que lo constituyen, como declaró León XIII, príncipe entre los místicos, sino del Buenaventura estilista y cultivador de la lengua latina, del Buenaventura que en sus *Collationes in Hexaëmeron* nos proporciona todo un conjunto de reglas que forman un tratado completo de metodología para la formación cultural y religiosa de los Franciscanos, del Buenaventura autor del *De Reductione artium ad Theologiam*, genial tratado científico en el cual reduce todas las ciencias al servicio, en coro gozoso, de la sabiduría divina".

Este juicio encomiástico del ilustre dignatario de la Iglesia se suma, como un eslabón más, a esa larga cadena de alabanzas y recomendaciones que, partiendo de los Sumos Pontífices, los Concilios, Doctores y escritores eclesiásticos, ha seguido ininterrumpidamente en el curso de los siglos, desde los tiempos en que aun vivía el santo Doctor hasta nuestros días. La Iglesia no ha mirado a San Buenaventura simplemente como un escolástico más, sino que, como luego veremos, ha sido para ella como uno de los pilares fundamentales en que descansa la exposición sólida, limpia y clara de los dogmas de nuestra santa fe, al colocarlo *inter primarios Ecclesiae doctores*. La luz diáfana que dimana de la teología del santo Doctor, y, juntamente con esto, lo que es peculiar suyo y le distingue de todos los escritores de la Edad Media, la unción profundamente cristiana de que rezuman todas sus palabras, que con tanta suavidad y eficacia mueven el corazón del lector para elevarlo a Dios, al mismo tiempo que la verdad fulgura en su inteligencia, han impresionado siempre a las almas que han establecido contacto con el pensar y el sentir del Doctor Seráfico a través de sus escritos.

Para que lo que afirmamos no parezca hipérbole, explicable por la simpatía hacia el Santo en un hermano suyo de hábito, vamos a presentar ante los ojos del lector

el sentir de la Iglesia manifestado por los Sumos Pontífices, por los Concilios, y, finalmente, por los escritores de mayor relieve en las letras cristianas.

1. La doctrina de San Buenaventura en el sentir de los Romanos Pontífices

Todavía viviente el santo Doctor, los Sumos Pontífices no se recataban de manifestar el alto concepto que tenían de la ciencia de San Buenaventura. Una de las razones, entre otras varias, que aduce Clemente IV en su bula *Summo Pastori*, del 24 de noviembre de 1265, por la cual le nombra arzobispo de York, era *propter eminentem scientiam* [1]. El 20 de diciembre del mismo año fué requerido para predicar *in consistorio coram domino papa Clemente et cardinalibus* [2]. Según atestigua Waddingo [3], el mismo Papa leía con suma complacencia el *Comentario* al III lib. de las Sentencias del santo Doctor, y de este Pontífice afirman los historiadores que *delectatus est mirabiliter doctrina Sancti Bonaventurae* [4]. Hasta qué punto entró el santo Doctor en la estima y aprecio de Clemente IV se puede leer en la bula antes mencionada dirigida al Santo, donde son tantos y tales los elogios con que le distingue como jamás en documento pontificio alguno se haya dado a persona existente todavía en esta vida mortal [5].

---

[1] *Bull. Franciscanum*, III, 60; *Opera om.*, X, 57-58.

[2] *Opera om.*, IX, 85.

[3] *Annales*, ad ann. 1260, n. 30.

[4] Cf. I. Nanclerus: *Chronicon*. Coloniae, 1584; II, 340.—Sbaralea: *Supplementum ad scriptores*, etc., p. 143.—Sixto V, en la bula *Triumphantis Hierusalem*, § 5, *Opera om.*, I, p. XLVII.

[5] A fin de que el lector pueda hacerse cargo del tenor de esta bula, transcribimos aquí un fragmento de este singularísimo documento pontificio, que se encuentra en el *Bull. Francisc.*, II, 60; *Opera om.*, X, 58: «Unde nostra in his desideria totaliter convertentes ad Dominum et huiusmodi provisionis negotium eius beneplacito committentes ac sub ipse solius suae gratiae fidenter procedentes de illo habito contractu super hoc cum Fratribus nostris et ipsorum consilio, ad Te direximus nostrae considerationis intuitum, in Te vota nostra firmavimus, in Te noster spiritus plena deliberatione quievit. Attendentes itaque in Te religionis asperitatem, nitorem vitae, conversationis munditiam, eminentiam scientiae, providentiae circunspectionem et compositionem gravitatis, et quod tamdiu, tamlaudabiliter toti tuo praefuisti Ordini, susceptum generale ministerium super illum gerendo fideliter et salubriter exequendo ad magnum honorem ipsius Ordinis et profectum, quodque sic innocenter conversare assidue studuisti sub observantia regulari, quod divina Te semper gratia prosequente, reddidisti Te placidum et amabilem quasi omnibus et ubique, ac propter hoc sperantes firmiter, quod pleno in Te prosequemur affectu, id quod circa praetactam ecclesiam, Sedem eamden et ipsum regnum in hac eiusdem ecclesiae ordinatione

Además de este Pontífice, oyeron la predicación del santo Doctor Urbano IV y Gregorio X[1]. Otra vez predicó en el Consistorio[2], y en otras ocasiones delante de la Curia pontificia[3] y en el mismo Concilio de Lyón, como ya vimos al tratar de su vida. No es, pues, de extrañar que todos los Pontífices de este tiempo le honraran con el aprecio y amistad más íntima, como repetidas veces lo atestiguan los documentos de la época[4]. El mismo Santo declara[5] haber sido designado por el Romano Pontífice para resolver ciertos asuntos de alta trascendencia.

La construcción teológica de San Buenaventura, contenida en su *Comentario* a los cuatro libros de las Sentencias, tuvo los honores de una aprobación encomiástica especialísima hecha directamente por Gregorio X, juntamente con la Curia pontificia, al ordenar el mismo Papa que esta obra insigne del Seráfico Doctor ocupara el lugar que le correspondía en el archivo o biblioteca pontificia. El hecho lo relata fray Eleemosyna, O. F. M., en su *Chronica* inédita, que se conserva en París, Bibli. Nac., cód. lat. 5.006, folio 158d, con estas palabras: "Hic papa Gregorius fecit unam ordinationem quinque episcoporum cardinalium quamplurimum laudabilem, quia honestas et valentes personas assumpsit inter quos fuit frater Bonaventura generalis minister fratrum minorum, qui erat summus magister in sacra theologia, homo sanctae vitae et multae orationis, qui plures edidit libros et praecipue quatuor super sententias, quos Dominus Papa cum tota curia approbavit et in archivo ecclesiae poni fecit cum aliis libris authenticis".

Este contacto continuo de San Buenaventura con la Curia pontificia, la aprobación oficial de sus escritos, especialmente de su *Comentario,* puesto al alcance de todos en la biblioteca pontificia, fué causa de que la doctrina del Doctor Seráfico tuviera una expansión maravillosa en la escuela del Sacro Palacio desde el año 1277 al 1305, período en que regentaron estos estudios los mejores discípulos de San Buenaventura y hermanos en hábito, tales como Juan Peckham, Mateo de Aquasparta, Guillermo de Falgar y los sucesores de éstos[6].

Otro Pontífice de este tiempo, Nicolao III, dió testimonio

avide affectamus, de persona Tua ipsi ecclesiae auctoritate apostolica providemus», etc.

[1] *Opera om.*, IX, 37, 84

[3] *Opera om.*, IX, 402-3.

[2] *Opera om.*, IX, 56, 67, 82, 235-6, 491.

[4] Cf. O. RIGHI : *Il pensiero e l'opera di S. Bonaventura da Bagnoregio*. Firenze, 1932, 201-4.

[5] *Opera om.*, IX, 582-3.

[6] F. EHRLE : *L'Agostinismo e l'Aristotelismo nella scholastica del secolo* XIII, en *Xenia thomistica*. Roma, 1925, III, 66-7.

de la seguridad de la doctrina y recto sentir del santo Doctor en las intrincadas cuestiones acerca de la perfección evangélica que entonces se debatían en París, tanto dentro como fuera de la Orden Franciscana, y en las cuales tanto había intervenido San Buenaventura. La bula de este Pontífice *Exiit qui seminat,* de 1279, está tomada en su mayor parte de la *Apologia pauperum* del santo Doctor[1], con lo cual la Iglesia hacía suya la doctrina del Santo referente a estos problemas.

* * *

Había de llegar la hora establecida por la divina Providencia en que la santidad de vida del Seráfico Doctor y la sublimidad de su doctrina habían de tener aquí en la tierra los honores supremos y oficiales que decreta la Iglesia para sus más preclaros hijos. Fué en los siglos XV y XVI cuando el santo Doctor vió fulgurar sobre su frente la aureola de la santidad y del doctorado, colocada por la mano segura e infalible de la Iglesia. Veamos el sentir de la misma a través de los documentos pontificios en lo referente a la autoridad de la doctrina del santo Doctor, ya que para nosotros la guía más segura para conocer y seguir el pensamiento de un autor es la norma que nos marca la que es maestra infalible de la verdad, la Iglesia.

Después de un largo proceso, que duró varios años, fueron decretados por Sixto IV los honores de los altares para el santo Doctor, en virtud de la bula *Superna caelestis patria,* publicada en la dominica in Albis (14 de abril) de 1482. Al mismo tiempo que el santo Cardenal es inscrito solemnemente en el Catálogo de los Santos, es declarado en el mismo documento Doctor de la Iglesia con estas palabras[2]: "Ipsumque sanctorum Confessorum Pontificum et Doctorum quos sancta Dei veneratur Ecclesia, consortio solemniter in praesentiarum adscribimus aggregamusque per praesentes".

En consecuencia de ello continúa el Pontífice en la misma bula: "... solemniter et devote celebrent divinum officium veluti pro uno Confessore Pontifice et Doctore".

Ciertamente no faltaban al Pontífice motivos para inscribir a San Buenaventura entre los Doctores de la Iglesia. En este solemne documento pontificio manifiesta el juicio

[1] V. MAGGIANI, O. F. M. : *De relatione scriptorum quorumdam S. Bonaventurae ad bullam «Exit» Nicolai* III, en *Archiv. Franciscanum Hist.*, 1912, V, 3-21.

[2] *Opera om.*, I, p. XLIII.— G. ABATE, O. M. CONV. : *Quando S. Bonaventura fu dichiarato «Dottore della Chiesa»?*, en *Miscellanea Francescana*, 1937, XXXVII, 198-207.

que le merece la doctrina del Santo[1]: "In celebri enim Parisiensi gymnasio cathedram rexit, ubi abscondita Scripturarum enucleans, non solum viva voce profuit multis, sed etiam plurima librorum optimorum, tum in sacris litteris tum in maioribus scientiis, monumenta reliquit, quae essent omni tempore posteris profutura".

La unción divina que el santo Doctor ha puesto en sus escritos, y que con tanta suavidad atraen a las almas para llevarlas a Dios, confiesa el mismo Pontífice en este documento haber experimentado en sí mismo[2]: "Legeramus studiosissime Sancti huius divina scripta, quibus, postquam per aetatem aliquid sapere licuit, semper fuimus delectati". Tan alto concepto le merece la sublimidad de esta doctrina que llega a hacer esta declaración, que más tarde hará suya Sixto v, como luego veremos[3]: "Ea namque de divinis rebus scripsit, ut eo Spiritus Sanctus loquutus videatur".

*
* *

De lo que precede vemos que Sixto IV, en la misma bula por la cual le inscribe en el Catálogo de los Santos, lo nombra Doctor de la Iglesia. No obstante esto, un siglo más tarde Sixto v hace una nueva y solemnísima declaración del Doctorado de San Buenaventura por medio de un documento de gravísima trascendencia, cual es la bula *Triumphantis Hierusalem,* publicada en 14 de marzo de 1588[4]. ¿Qué motivos tuvo Sixto v para hacer esta nueva declaración del Doctorado de San Buenaventura? Por fortuna existe en el Archivo Vaticano, *Miscellanea* 49, un escrito de la relación verbal que tuvo Sixto v en el Consistorio secreto celebrado en el palacio del Quirinal el día 12 de octubre de 1587, debido a la pluma del Cardenal Santorio, en Acta Consistorialia[5], por el cual podemos venir en conocimiento del origen de la bula del Doctorado de San Buenaventura.

Según este documento, en el Consistorio mencionado el Papa dijo a los cardenales que ya de mucho tiempo tenía el propósito de inscribir a San Buenaventura en el Catálogo de los santos Doctores, pero no *doctorum communium,* porque de éstos el número es grande "et iam inter tales deputatur... sed inscribi ipsum voluit *inter primarios Doctores,*

[1] *Opera om.,* I, p. XL.
[2] L. c., p. XLI.
[3] L. c., p. XL.
[4] *Opera om.,* I, pp. XLV-LII.
[5] Existe otra relación, casi idéntica a ésta, escrita por Silvio Antoniano, Secretario del Sacro Colegio y después Cardenal, en el Archivo Vaticano, *Acta Camerarii,* 12, pp. 86 ss.

ut S. Hieronymum, S. Augustinum et similes". Así como Pío v puso a Santo Tomás al lado de estos cuatro Doctores para que ocupara el quinto lugar, así ahora Sixto v quería cumplir su antiguo deseo poniendo a San Buenaventura como el sexto Doctor, formando de este modo los seis grandes pilares de la doctrina de la Iglesia. Por eso añade: "Et sanctus quidem Bonaventura hunc *Doctoris praecipui* in Ecclesia locum meretur, ex his quae gessit in vita et post mortem reliquit. Nam... Item, ex his quae post mortem reliquit: nam reliquit innumeras expositiones in Vetus et Novum Testamentum, et Commentarios super Sententias, etc., et alia Opuscula et Tractatus, quibus docet omnem doctrinam et universos; et eius doctrina est subtilis, penetrativa et compunctiva; et sicut doctrina S. Thomae est magis ampla et generalis, et ideo clara et aperta ut dicatur "angelica", et ipse *Angelicus Doctor,* ita doctrina S. Bonaventurae, quia est subtilis, brevis, attractiva et compunctiva, "doctrina seraphica", et ipse *Seraphicus Doctor.*

A fin de proceder con madurez en este asunto, el Papa nombró una comisión de Cardenales, teólogos y canonistas, a los cuales propuso el estudio de estos dos puntos que debían ser tratados: Primum: An [ex doctrina sua] S. Bonaventura mereatur talem locum, ut ponatur inter hos primarios Doctores Ecclesiae?—Secundum: An nunc expediat Ecclesiae, ut habeat S. Bonaventuram in huiusmodi *sextum Doctorem* post quatuor principales Doctores et S. Thomam, qui est quintus?"

El tenor de estas cuestiones propuestas por el Pontífice nos manifiesta la finalidad de la nueva declaración del Doctorado de San Buenaventura: Primero, inscribirlo entre los Doctores primarios de la Iglesia. Segundo, si éstos habían sido en la antigüedad cuatro, y desde Pío v, con la inscripción de Santo Tomás, cinco, desde la publicación de la bula *Triumphantis Hierusalem,* habían de ser seis, cuyo sexto lugar, en razón del tiempo, lo ocuparía el Doctor Seráfico, gozando todos ellos de la misma autoridad doctrinal en el seno de la Iglesia católica. Este sentir e intención de Sixto v, manifestado en esta bula, será nuevamente propuesto por León XIII, como luego veremos.

Cinco meses duraron estas deliberaciones a partir del Consistorio del 12 de octubre. Finalmente, el Cardenal Gesualdo hizo una "copiosa" relación de los resultados de las mismas al Pontífice, quien, en el Consistorio secreto del 9 de marzo de 1588, informó a todos los Cardenales, añadiendo que era voluntad suya celebrar Capilla Papal al siguiente lunes en la Basílica de los XII Apóstoles, donde se leería la

bula ya redactada, por no haberse podido leer en aquel mismo Consistorio por ser hora muy avanzada [1].

Efectivamente, el día 14 de marzo de 1588, fiesta de la Traslación de San Buenaventura, con grande esplendor y solemnidad inusitada, ante el Romano Pontífice y todo el Sacro Colegio Cardenalicio, fueron leídas por Tomás Gualteruzzi, Secretario de los Breves, las *Litterae Decretales,* con las cuales San Buenaventura, Doctor Seráfico, Cardenal-Arzobispo de Albano, era inscrito entre los *eximios y egregios Doctores de la Iglesia católica.*

Veamos ahora, a través de este documento, el sentir y pensamiento oficial de la Iglesia en lo referente a la autoridad que concede a la doctrina de San Buenaventura en el seno de la misma.

Comienza el Pontífice por señalar la misión divina del santo Doctor en la Iglesia [2]: "Iam vero inter eos, quos Dominus magnus spiritu intelligentiae replere voluit, quique tamquam imbres eloquia sapientiae suae in Ecclesia Dei emiserunt, merito numeratur S. Bonaventura".

Los beneficios que la doctrina del Doctor Seráfico, como lluvia de celestiales enseñanzas, ha derramado sobre la Iglesia, los expone con estas palabras [3]: "Tantam vero laudem in interpretandi munere et in universae theologiae scientia est consecutus, ut viri doctissimi eius doctrinam et eruditionem admirarentur. Et quidem multiplices sancti viri lucubrationes et praeclara scripta, quae adhuc magna Ecclesiae utilitate et non mediocri Dei beneficio exstant, quaeque et nostrae et superiorum aetatum viri eruditi multo cum fructu legerunt et magnopere comprobarunt, quantus ille in theologia fuerit, satis declarant. Ea enim divini ingenii sui monumenta posteris reliquit, quibus perdifficiles et multis obscuritatibus involutae quaestiones magna optimorum argumentorum copia, via et ordine enucleate ac dilucide explicantur, fidei catholicae veritas illustratur, perniciosi errores et prophanae haereses profligantur, et piae fidelium mentes ad Dei amorem et caelestis patriae desiderium admirabiliter inflammantur. Fuit enim in S. Bonaventura id praecipuum et singulare, ut non solum argumentandi subtilitate, docendi facilitate, definiendi solertia praestaret, sed divina quadam animos permovendi vi excelleret. Sic enim scribendo cum summa eruditione parem pietatis ardorem coniungit, ut lectorem docendo moveat et in intimos animi

[1] *Acta Consistorialia,* l. c., al 9 de marzo. *Quaedam Acta Consistorialia ab ann. 1498 ad ann. 1620.* Roma, Archivo de la Basílica de los XII Apóstoles, cód. C. 207, fols. 255-56.
[2] *Opera om.,* I, p. XLVI.
[3] L. c., pp. XLVI s.

recessus illabatur, ac denique seraphicis quibusdam aculeis cor compungat et mira devotionis ducedine perfundat; quam sane gratiam in eius ore et calamo diffusam admirans praedecessor noster Sixtus IV Pontifex illud dicere non dubitavit, Spiritum Sanctum in eo lucutum videri".

Igual que Sixto IV había exaltado con gran encomio a los dos grandes Doctores, Santo Tomás y San Buenaventura, también ahora Sixto V une a estas dos lumbreras de la Iglesia en singularísimo y máximo elogio, poniendo a los dos al mismo nivel en santidad de vida, sublimidad de doctrina y autoridad de magisterio en la Iglesia [1]: "Hi enim sunt duae olivae et duo candelabra (Apoc., 11, 4) in domo Dei lucentia, qui et caritatis pinguedine et scientiae luce totam Ecclesiam collustrant; hi singulari Dei providentia eodem tempore tamquam duae stellae exorientes ex duabus clarissimis regularium Ordinum familiis prodierunt, quae sanctae Ecclesiae ad catholicam religionem propugnandam maxime utiles, et ad omnes labores et pericula pro orthodoxa fide subeunda paratae semper existunt, ex quibus, tamquam ex fertili et bene culto solo, quotidie per Dei gratiam fecundae et fructuosae plantae procreantur, hoc est viri doctrina et santitate praestantes, qui Petri naviculae, tot fluctibus agitatae, Romano Pontifici, eius clavum non sine magna sollicitudine tenenti, fortem et fidelem operam navant. Hi duo Sancti, cum essent coaevi iisdemque studiis dediti, condiscipuli, simul magistri, pari ratione a Gregorio X Summo Pontifice, cum ambo ad Concilium evocarentur, honorati, et in huius vitae peregrinatione fraterna caritate, spirituali familiaritate, sanctorum laborum societate valde coniuncti fuerunt, et denique pari gressu ad caelestem patriam commigrantes, pariter felices et gloriosi illa sempiterna beatitudine perfruuntur, ubi eodem caritatis affectu, ut pie credimus, pro nobis in hac lacrymarum valle laborantibus orant divinamque opem implorant, ut merito idem Sixtus IV, hos duos Sanctos persimiles et quasi geminos in Christo fratres agnoscens, statuerit sanctum Bonaventuram consimili venerationis et honoris praerogativa atque sanctum Thomam decorandum esse".

Después de enumerar todos estos méritos y altísimas cualidades de la doctrina de San Buenaventura, el Pontífice procede a condecorarle con el título de Doctor *inter praecipuos et primarios.* Dice así [2]: "Ipsum S. Bonaventuram, iure sanctorum Doctorum consortio ab eodem Sixto IV adscriptum et connumeratum, auctoritate Apostolica tenore praesentium *inter praecipuos et primarios,* qui theologicae

[1] L. c., p. L.
[2] L. c., p. LI.

facultatis magisterio excelluerunt, habendum ac venerandum esse, decernimus et declaramus".

En virtud, pues, de esta bula, el Pontífice, con palabras claras y terminantes, ordena y manda que la doctrina del Doctor Seráfico sea enseñada y ejerza su saludable influencia en todas las manifestaciones del saber y de la enseñanza dentro del clero y pueblo cristiano[1]: "Atque ob eam causam, sperantes in Domino, huius Seraphici Doctoris lucubrationes ad doctrinam et devotionem, quam in clero populoque christiano magnopere lucere et ardere cupimus, maximo adiumento fore, illius libros, commentarios, opuscula, opera denique omnia...., ut aliorum Ecclesiae Doctorum, qui eximii sunt, *mom modo privatim, sed publice, in gymnasiis, academiis, scholis, collegiis, lectionibus, disputationibus, interpretationibus, cancionibus, sermonibus, omnibusque aliis ecclesiaticis studiis chistianisque exercitationibus citari, proferri, atque cum res postulaverit, adhiberi volumus et decernimus*"[2].

*
* *

Como acabamos de ver, la Constitución Apostólica de Sixto V declara a San Buenaventura Doctor Primario en la Iglesia, y como tal, al igual que a Santo Tomás, concede una autoridad suprema a su doctrina para la interpretación fiel y segura de las verdades de nuestra fe, ordenando y mandando el estudio de la misma en todos los centros oficiales y privados de la Iglesia. Esta declaración de Sixto V, que constituye todo el nervio de la bula *Triumphantis Hierusalem,* ha sido la norma y orientación que han seguido los últimos Romanos Pontífices en la interpretación de la autoridad doctrinal de San Buenaventura. Los recientes documentos pontificios insisten, renuevan y mandan la ejecución de la ordenación de Sixto V. La doctrina de Santo Tomás debe ser inseparable de la de San Buenaventura en las polémicas de los autores cristianos contra el marasmo de todos los errores modernos opuestos a la verdad inquebrantable de nuestra fe.

En la epístola de León XIII *Quod universa* (13 de diciembre de 1885), dirigida al Revdmo. P. Bernardino de Portu Romatino, se expresa el Romano Pontífice en esta forma[3]: "Sixtus V, Decessor noster, verissime affirmavit eos (Santo Tomás y San Buenaventura) esse *duas olivas*

[1] L. c.

[2] Cf. A. KNELLER, S. I.: *Zum Verzeichnis der Kirchenlehrer,* en *Zeitschrift für katholische Theologie,* 1916, XL, 39-45.

[3] *Opera omn.,* III, pp. I-III.—W LAMPEN: *B. Ioannes Duns Scotus et Sancta Sedes,* l. c., p. 40.

et duo candelabra in domo Dei lucentia, qui et caritatis pinguedine et scientiae suae luce totam Ecclesiam Dei collustrarent, atque eos *singulari Dei providentia eodem tempore tamquam duas stellas exorientes ex duabus clarissimis regularium Ordinum familiis* prodiisse *quae ad catholicam religionem propugnandam maxime utiles, et ad omnes labores ac pericula pro othodoxa fide subeunda paratae semper existerent*".

Como consecuencia de esto, deben ser los dos grandes Doctores los maestros y guías en la formación y adiestramiento filosófico y teológico del clero en la Iglesia, lo cual recomienda el mismo Pontífice con estas palabras[1]: "Quapropter nullo modo dubitandum, quin catholici praesertim iuvenes in spem Ecclesiae succrescentes, qui ad philosophica et theologica studia secundum Aquinatis doctrinam sectanda se conferunt, perlegendis S. Bonaventurae operibus plurimam utilitatem sint hausturi atque ex amborum scriptis, quasi ex praecipuis armamentariis, gladios ac tela sumant, quibus in teterrimo bello adversus Ecclesiam ipsamque humanan societatem commoto hoste superare queant".

Los Romanos Pontífices Clemente IX, Sixto IV y Sixto V afirman que la lectura de San Buenaventura les era familiar y sobremanera deleitosa. Todos ellos, sobre todo Sixto V en la Constitución Apostólica antes mencionada, ponen de relieve la irresistible fuerza de penetración de los escritos del Santo en el corazón humano para conmoverlo y elevarlo a Dios. León XIII ingenuamente declara, como sus predecesores, que la lectura de las obras del santo Doctor, para él tan frecuente y tan agradable, con gran dulcedumbre de espíritu le elevaba y llevaba, como de la mano, a Dios; razón por la cual, y siguiendo el sentir general de los expertos en estas materias, lo declara como *príncipe de la mística Teología.* Este su sentir lo manifiesta el sabio Pontífice en la audiencia concedida al Rvdmo. P. Bernardino de Portu Romatino con otros religiosos, el 11 de noviembre de 1890, con estas palabras[2]: "Vos autem Franciscales viri theologiae magistrum habetis, cuius volumina nocturna diurnaque manu catholicae doctrinae explanandae, defendendi versetis. Quaemadmodum Patres Dominicani Angelicum Doctorem S. Thomam sibi vindicant, ita vos, Franciscales, Doctorem Seraphicum S. Bonaventuram, vobis iure quidem optimo vindicatis. Is, postquam maxime arduas speculationis summitates conscendit, de mystica theologia tanta perfectione disseruit, ut in ea, communi hominum peritissi-

[1] L. c.

[2] Cf. *Acta Ordinis Minorum.* Ad Claras Aquas, 1890; IX, 177-8.

morum suffragio, habeatur facile princeps. Frequens libensque nos doctorem hunc legimus, ex qua lectione incredibili animi voluptate percellimur et fere in aëra levamur: ipse enim manuducit ad Deum".

Pío x, siguiendo las huellas de sus predecesores Sixto v y León XIII, deja sentada la autoridad doctrinal de San Buenaventura sobre los mismos principios: el Doctor Seráfico, luz inmortal de la Iglesia católica, es, juntamente con Santo Tomás, príncipe de la escolástica y Doctor sumo de la Iglesia, cuyas enseñanzas deben informar los estudios de de filosofía y teología.

En la carta dirigida por este Pontífice al Revdmo. P. Dionisio Schuler, General de la Orden, con motivo de haberse dado cima a la edición de las obras del santo Doctor en el Colegio de Quaracchi, el Papa, con grande encomio, lo ensalza con estas palabras [1]: "Doctoris Seraphici sapientiam, Ecclesiae catholicae non minus quam Franciscalis familia immortale lumen... Etenim Bonaventuram, utpote non suo dumtaxat saeculo, sed omni posteritati, quaemadmodum ceteros summos Ecclesiae doctores, datum divinitus, agregie prodesse huic etiam aetati posse arbitramur, si, quod sperare post vestros labores licet, multo plures invenerit studiosos sui. Eo magis quod is princeps scholasticorum alter extitit cum Aquinate, cuius in theologia ac philosophia disciplinam Nos, Decessorem secuti magnopere commendandam, datis proxime ad Urbanam S. Thomae academiam, litteris, censuimus".

Benedicto xv, haciéndose eco de sus predecesores, vuelve a insistir sobre la misma idea. En la epístola *Tametsi natalis dies*, dirigida al Excmo Sr. L. Antomelli, Obispo de Bagnoregio, con motivo del VII centenario del nacimiento de San Buenaventura, fechada a 25 de junio de 1921, se expresa en estos términos [2]: "Vix attinet plura hic dicere de tanti viri excellentia, qui cum alter renuntiatus sit cum Aquinate princeps scholasticorum et Seraphicus Doctor non solum mirificae sapientiae lumine sed etiam virtutum omnium christianarum laude in exemplum eluxit".

Finalmente, Pío XI insiste nuevamente en la recomendación de la doctrina del Doctor Seráfico, juntamente con la de Santo Tomás, al clero secular y regular, en la encíclica *Unigenitus Dei Filius*, dirigida a los Superiores Generales de las Ordenes religiosas, con fecha 19 de marzo de 1924.

---

[1] Cf. íbid., 1904, XXIII, 154-5.—W. LAMPEN, l. c., p. 45.

[2] Cf. *Acta*, l. c., 1922, XLI, 278; *B. Ioannes Duns Scotus*, l. c., p. 51. Cf. etiam ANONIMUS: VII *Centenario della nascita del S. D. S. Bonaventura*. Bagnoregio, 1921; 3-4.

Sus palabras son éstas [1]: "Itaque sacerdotis tam saecularis quam regularis est, catholicam doctrinam cum pervulgare latius tum uberius illustrare ac tueri; quae non solum habet unde, quaecumque ex adverso opponuntur, convincat et refellat, sed etiam, modo dilucide explanetur, non potest animos praeiudicatae opinionis expertes ad se non allicere. Quod ipsum cum Doctores illos mediae, quam vocant, aetatis neutiquam fugisset, iidem, Thomas Aquinate et Bonaventura ducibus, toti in eo fuere, ut divinarum rerum cognitionem perciperent amplissimam cum aliisque communicarent".

*
* *

Este concepto tan elevado que los Romanos Pontífices han tenido siempre de la doctrina de San Buenaventura y las continuas y reiteradas recomendaciones e imposiciones de la misma en los estudios de la Iglesia, tal como hemos visto a través de tantos y tan graves documentos pontificios, explica por qué los mismos Papas promovieran con grande interés y aprobaran las constituciones de los estudios bonaventurianos.

El esplendor y difusión que tuvo la escuela de San Buenaventura en el siglo XIII [2], trabajaron por restaurarlo Pío v [3] y principalmente Sixto v. Este Pontífice manifiesta su propósito con estas palabras [4]: "Ab ipso pontificatus nostri initio, Deo ut pie credimus, inspirante, constanter proposuimus sancti huius Doctoris nomen et merita gloriosa apud omnes pro viribus celebrare fideliumque erga eum venerationem augere et amplificare".

Con este fin fundó el Colegio de San Buenaventura en la Basílica de los Doce Apóstoles, de Roma, dotándolo con los

---

[1] Cf. *Acta Ordinis Minorum*; 1924, XLIII, 136.

[2] *Opera omn.*, I, pp. LXIV-LXIX.—F. DE FANNA: *Ratio novae collectionis*, l. c., p. 65.—F. EHRLE: *Das Studium der Handschriften der mittelalterlichen Scholastik mit besonderer Berucksichtigung der Schule des hl. Bonaventura*, en *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1883, VII, 1-51.

[3] Cf. P. GALESINO: *Vita S. Bonaventurae*, c. 8, l. c., p. 858: «Et vero memoria nostra Pius v Pontifex, sempiterna gloria dignissimus, ut tam praecellentis doctoris egregiam doctrinam, negligentia quadam pene collabentem, aliquo modo restitueret, in scholis Ordinis Franciscani ad frequentiorem studiorum usum interpretationumque consuetudinem revocari iussit ac statuit.» Cf. íbid., c. 9, p. 859. Pío v sufragó la edición del *Comentario a las sentencias de San Buenaventura* con 5.000 escudos; cf. L. PASTOR: *Geschichte der Päpste, Pius v (1566-1572)*. Freiburg i. B., 1920, VIII, 94.—G. CATENA: *Vita del gloriosissimo papa Pio quinto*. Roma, 1586, 136. De esta edición se habla en *Opera om.*, I, p. LXXV.

[4] Bula *Triumphantis Hierusalem*, en *Opera omn.*, I, p. L.

privilegios de universidad [1]. Según la bula de erección *Ineffabilis divinae,* de 18 de diciembre de 1587 [2], y los estatutos del Colegio redactados por el Cardenal Alejandro de Montealto, y confirmados por el breve *Cum nuper* del 15 de abril de 1589, veinte alumnos, por lo menos, debían ser de la Orden de Menores Conventuales, para que "in huiusmodi Collegio tamquam uberrimo divinae legis seminario, sacrae theologiae seraphici eximii doctoris S. Bonaventurae tantum studiis insistere et operam suam navare atque in quatuor sententiarum libris eiusdiem S. Bonaventurae continue proficere studeant" [3]. Este Colegio, que tanto esplendor dió a la doctrina de San Buenaventura, duró hasta el año 1873 [4].

Este mismo Papa procuró se hiciera la edición de las obras de San Buenaventura, llamada "Vaticana" [5], con la ayuda de los códices traídos de varias partes, que se terminó bajo Clemente VIII, su sucesor, al cual está dedicada desde el sexto volumen [6].

Además de éste, Alejandro VI [7], Pío V [8], Urbano VIII [9] e

[1] Bula *Triumphantis Hierusalem,* en *Opera om.,* I, p. XLIX. Cf. B. THEULI, O. M. CONV. : *Triumphus Seraphicus, epitome historica collegii S. Bonaventurae de Urbe.* Velletri, 1655 ; Dom. M. SPARACCIO, O. M. CONV. : *Seraphici D. Bonaventurae ord. min. conv. de Urbe collegii a Sixto* V *fundati synopsis historica.* Romae, 1923.

[2] Cf. B. THEULI, l. c. ; *Bull. Romanum.* Taurini, 1863, VIII, 978-85. — WADDINGO : *Annales Ordinis Minorum,* ad ann. 1588, ns. 18-20.

[3] Las Constituciones de este Colegio, aprobadas por la Santa Sede, se expresan así : «Quia pro divinarum litterarum disciplina sacrum hoc Collegium institutum est, Regens S. P. Bonaventuram super quatuor libros magistri sententiarum, quasi ducem, suis auditoribus semper interpretabitur. Unus enim ipse Sanctus, qui nuper inter praecipuos ecclesiae doctores a SS. D. Sixto V relatus est ob singularem doctrinam ac sententiarum dignitatem, quibus pleni sunt eius libri, abunde sufficit, ut ex eius lectione librorum in summum quisque theologum possit evadere.»

[4] Cf. FRANCHINI, O. M. CONV : *Bibliosophia.* Módena, 1693, 181, 433, 520, 530.

[5] Cf. Bula *Triumphantis Hierusalem,* en *Opera om.,* I, p. L.— BONELLI : *Prodromus,* l. c., pp. 199-202, 298-301.—F DE FANNA : *Ratio novae collectionis,* l. c., p. 20.—L. PASTOR : *Geschichte der Päpste im Zeitalter katholischen Reformation und Restauration. Sixtus* V. Freiburg i. B., 1926, 104.

[6] Cf. FRANCHINI : *Bibliosophia*, pp. 158-60, 192.

[7] Cf. *Constitutiones Alexandrinae* (7 abril 1501), en *Chronologia historico-legalis.* Neapoli, 1650, I, 163.—W. LAMPEN : *B. Ioannes Duns Scotus,* l. c., pp. 28-9.

[8] Por la bula *Illa nos cura* (2 julio 1568) aprobó ciertas «Reformationes» de los Menores Conventuales, que llevan este estatuto : «In maioribus studiis regentes duas lectiones theologicas interpretantur, alteram practicam veluti de sacramentis vel de vita recte sanctique instituenda ex magistro Sententiarum ac S. Bonaventura, alteram speculativam ex Scoto.» Cf. *Bullarium Romanum,* VII, 693.

[9] BONELLI : *Prodromus,* l. c., p. 111 : «In constitutionibus Minorum

Inocencio XII [1], con la autoridad apostólica aprobaron varias constituciones por las cuales se ordenaba en los estudios generales de los Frailes Menores la lectura de San Buenaventura.

La organización de los estudios a base de la doctrina de San Buenaventura, que, juntamente con Escoto, constituye la directiva general de la escuela franciscana, continúa con el beneplácito y aprobación de la autoridad pontificia en los tiempos posteriores. En el siglo XVIII, Benedicto XIV, el día 15 de abril de 1758, confirmó la *Ratio Studiorum* redactada por el Revdmo. P. Serafín de Ziegenhals, General de los PP. Capuchinos, en la cual se lee este estatuto [2]: "In tradendo philosophiam non sequatur quilibet lector ingenium suum neque sensum recentiorum philosophorum, sed uti nostrae Constitutiones hortantur, sententiam S. Bonaventurae, aut deficientibus libris de illa tractantibus, sententiam Scoti in toto ordine Minorum acceptam vel huic magis conformem doceat".

La imposición de la doctrina del Doctor Seráfico en la organización de los estudios de las Ordenes Franciscanas sigue siendo aprobada y recomendada por los últimos Pontífices. Así León XIII y Pío X confirman las Constituciones de los PP. Capuchinos que imponen a los Lectores esta obligación [3]: "In philosophicis ac theologicis facultatibus exponatur optima et tutissima doctrina Seraphici Doctoris S. Bonaventurae et Angelici Doctoris S. Thomae Aquinatis ad mentem Leonis XIII".

Con la autoridad apostólica de León XIII y Benedicto XV, fueron igualmente aprobadas las Constituciones de la Or-

Observantium Reformatorum ab Urbano VIII approbatis per bullam *Alis pro congregatione,* datam die 22 dec. 1642, theologiae praelectoribus, cap. 9, insinuatur doctrina S. Bonaventurae cum doctrina Scoti socianda.» Cf. *Chronologia historico-legalis,* l. c., II, 42.—W. LAMPEN : *B. Ioannes Duns Scotus,* l. c., p. 31.

[1] Por la bula *Debitum pastorale* (19 mayo 1694) aprueba varias decisiones propuestas por los religiosos franciscanos de la provincia de Santiago de Compostela, donde se lee este estatuto : «Quia vero ut ipsi PP. concordantes pluries audierunt, Romana curia anxie desiderat ut Doctoris Seraphici doctrina, quae ab omnibus ubique commendatur, ut pia, solida et devota vigeat in religione nostra, expediens iudicarunt ut lectores tradant doctrinam ipsius Seraphici Doctoris, simul cum doctrina Subtilis, utriusque opiniones, quae ut plurimum conveniunt, ex utroque eruendo, confirmando et defendendo», etc. Cf. *Chronologia historico-legalis,* l. c., II, 400.

[2] Cf. *Bullarium Ordinis Fratrum Minorum S. Francisci Capuccinorum.* Innsbruck, 1883, VIII, 269.

[3] Cf. VENANCIO A LISLE-EN-RIGAULT, O. M. CAP. : *Monumenta ad constitutiones ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum pertinentia.* Romae, 1918, c. 8, art. 170, 481-482 ; *Regola e Testamento del S. P. San Francesco con le constituzioni dei Frati Minori Capuccini, approvate dalla Santitá di N. S. Papa Pio* X. Roma, 1909, 107.

den de los Frailes Menores, que, en lo referente a los estudios se expresan así[1]: "In doctrinis philosophicis et theologicis scholae franciscanae ex animo inhaerere studeant".

La aportación de los teólogos de la escuela franciscana de todos los tiempos, cuyos máximos exponentes son San Buenaventura y el B. Juan Duns Escoto, para la exposición clara y nítida de los dogmas de nuestra fe, ha sido siempre sumamente valiosa y reconocida como tal por los Romanos Pontífices, según acabamos de ver en los documentos pontificios que insertamos. Por eso no era justo que en los tiempos modernos, en que la Iglesia necesita adunar todos sus inmensos recursos vitales para hacer frente a la ingente multitud de errores que pretenden debelar los fundamentos de nuestra fe y de toda la sociedad humana, quedara en el olvido esta secular y gloriosa escuela. Consciente de esto, la autoridad infalible de la Iglesia, por boca de Pío X, ordena y manda que estos estudios se pongan en primer plan en los tiempos que corren, como siempre lo han estado. La epístola que este Pontífice dirige al Revdmo. Padre Dionisio Schuler, General de los Franciscanos, con fecha de 11 de abril de 1904, se expresa en estos términos[2]: "Novimus in tuo Ordine, una cum amore nobilium magistrorum, qui franciscanam scholam medio maxime oevo illustrarunt, doctrinarum studia, ad rationem namque exacta quam requirunt tempora, dudum reviviscere in spem dignitatis coepisse. *Omnino istum studiorum optimum cultum in Minoritica Familia incalescentem, Nos et ornandum laude et hortatione acuendum etiam putamus*".

Apoyados en los documentos oficiales de la Iglesia, creemos haber expuesto el sentir de la misma en lo referente a la posición doctrinal de San Buenaventura. No cabe duda ni tergiversación alguna ante la abundancia, gravedad e insistencia de estos documentos pontificios. Las palabras de los Romanos Pontífices, manifestadoras del sentir auténtico de la Iglesia, son claras y terminantes: San Buenaventura y Santo Tomás son, según la feliz expresión de Sixto V y León XIII, *duo candelabra in domo Dei lucentia, qui et caritatis pinguedine et scientiae suae luce totam Ecclesiam Dei collustrarent*. Los dos grandes teólogos, al igual, brillan en la Iglesia como doctores primarios, y, según la voluntad de la misma, los dos deben ser los guías del pensamiento católico en la exposición de la verdad cristiana.

[1] *Regula et Constitutiones Generales Fratrum Minorum*. Ad Claras Aquas, 1922, 48. Véanse también los documentos referentes a la erección canónica del Ateneo Antoniano de Roma, en *Acta Ordinis Minorum*, 1934, LIII, 4-11, 48, 71-74.

[2] Cf. *Acta Ordinis Fratrum Minorum*, 1904, XXIII, 154-5.

2. La doctrina de San Buenaventura en los Concilios Ecuménicos

La doctrina de San Buenaventura ha sido también muy consultada en los grandes Concilios. Ya vimos, al tratar de la vida del santo Doctor, la actuación intensa del mismo en el segundo Concilio de Lyón (año 1274) por encargo de Gregorio X, tanto en los trabajos preparatorios como en la dirección de las mismas sesiones, en las cuales, como atestigua Sixto V[1] "in rebus arduis operam egregiam praestitit, catholicam fidem constantissime defendit, pravas opiniones acerrime refutavit". Por su maravillosa doctrina y gran destreza en los asuntos del Concilio, se captó la admiración y simpatía del Pontífice y de los Padres Conciliares, lo cual se puso de manifiesto al morir el santo Doctor durante la celebración del Concilio. Las pruebas de aprecio al Santo con motivo de este acontecimiento no pueden ser más patéticas y sinceras, lo cual podrá ver el lector en la vida del santo Doctor, que dejamos escrita al principio de esta introducción[2].

En los Concilios de Constanza (año 1417) y de Basilea (año 1431) no pocas veces se recurre a la doctrina del Doctor Seráfico, especialmente en las disputas acerca de la comunión bajo las dos especies[3]. Juan de Ragusio, O. P., lo llama[4] "doctorum utique devotissimus et sanctae vitae profundaeque scientae et doctrinae, qui etiam miraculis claruit", y es citado por I de Polemar[5] "tamquam devotissimus crucis Christi contemplator".

En el Concilio Florentino (año 1438), Luis de Pyrrham, Obispo de Forli, probó doctísimamente contra Marcos Efesino y otros orientales, con la autoridad y escritos de San Buenaventura, que el vocábulo *Filioque* fué añadido por la Iglesia Romana, con toda legitimidad, al símbolo de los Padres[6].

La doctrina de San Buenaventura brilló con todo su es-

[1] Bula *Triumphantis Hierusalem*, en *Opera om.*, I, p. XLIII.—Cf. G. Ortoleva da Mistretta, O. F. M.: *S. Bonaventura e il secondo concilio di Lione*. Roma, 1874.

[2] Cf. supra p. 28.

[3] Cf. Bonelli: *Prodromus*, lib. 2, c. 5, 92-3. L. de Castelplanio, O. F. M.: *Seraphicus Doctor S. Bonaventura in oecumenicis catholicae Ecclesiae conciliis definiens*. Roma, 1874, 38-40.—H. Canisius: *Thesaurus monumentorum ecclesiasticorum et historicorum*. Amstelodami, 1725, 540, 693-4, 735, 772, etc.

[4] H. Canisius: l. c., pp. 501, 504.

[5] L. c., p. 597.

[6] *Conciliorum omnium collectio* (ed. Regia). Parisiis, 1644; XXXII, 162-4. Bonelli: *Prodromus*, l. c., p. 93.

plendor en el Concilio de Trento, como consta de las actas del mismo [1]. Esto lo atestigua también el Revdmo. P. Francisco Zamora, General de los Franciscanos, en la carta dirigida a Bernardo Fresneda, Obispo de Cuenca, fechada en Trento en 1563, en la cual se expresa en estos términos [2]: "Illud oblectamento fuit mihi videre Tridenti viros doctissimos ad unum ferme omnes, Bonaventurae doctrinam summopere commendare atque ea de re non potui, fateor ingenue, maximo gaudio et lacrymis non comulari Quis igitur viri Seraphici legendorum opusculorum cupiditate non capietur?", etc. Esta grata impresión fué la que determinó al padre F. Zamora ordenar se hiciera la edición del *Comentario* a las Sentencias de San Buenaventura, que se publicó en Venecia en 1562, y luego la edición de los opúsculos místicos en el año 1564 [3].

Las definiciones dogmáticas del Concilio Vaticano concuerdan todas ellas plenamente con la doctrina de San Buenaventura, como lo prueba con gran erudición el padre Luis de Castelplanio [4]. Comenzadas las discusiones de la infalibilidad del Romano Pontífice, el padre Fidel de Fanna [5] reunió en una síntesis todos los testimonios de la teología de San Buenaventura acerca del primado y magisterio infalible del Vicario de Cristo, la cual fué presentada por el Revdmo. P. Bernardino de Portu Romatino, General de la Orden, a los Padres del Concilio. Esta exposición doctrinal "inventa est tam explicite favere Romani Pontificis iuribus et eius infallibilitati ut nulla magis aliorum Ecclesiae Doctorum".

3. La doctrina de San Buenaventura según los escritores eclesiásticos

Los elogios que se han tributado a la doctrina del Doctor Seráfico por los escritores de la Iglesia se han multiplicado sobremanera en el transcurso de los siglos. Sobre esta

[1] *Concilii Tridentini Actorum pars sexta* (ed. S. Ehses), en *Concilium Tridentinum Diariorum, actorum, epistolarum, tractatuum nova collectio.* Friburgi Brisgoviae, 1924, IX, 13, 33, 99, 118, 465, 585, 664, 691, 715, etc.

[2] BONELLI, l. c., pp. 92-96.

[3] BONELLI, l. c., pp. 197, 294-298. Cf. A. MARTÍN, O. F. M.: *Apuntes bio-bibliográficos sobre los religiosos escritores de la provincia de Cartagena.* Murcia, 1920, 29-32.

[4] *Seraphicus Doctor S. Bonaventura,* etc., l. c., pp. 49-573.

[5] *Doctrina de Romani Pontificis primatu et infallibilitate.* Neapoli, 1870.

materia habría mucho que decir. Abundan bellos testimonios de autores, de no escasa significación, que exaltan la doctrina de San Buenaventura con términos encomiásticos verdaderamente dignos de tan gran Doctor [1]. Limitados por el estrecho marco de una introducción, no podemos extendernos en este punto con la amplitud que quisiéramos. Nos ceñiremos a citar a algunos de los más conspicuos escritores que han enjuiciado la doctrina del Doctor Seráfico.

Pocos años después de su muerte, es juzgado por Pedro de Juan Olivi [2] "tamquam summus nostri temporis et ordinis doctor".

Más tarde, Juan Gersón concede a San Buenaventura el primado entre todos los doctores escolásticos con estas palabras [3]: "Si quaeratur a me quis inter ceteros doctores plus videatur idoneus?, respondeo, sine praeiudicio, quod dominus Bonaventura, quoniam in dicendo solidus est et securus, pius et iustus et devotus. Praeterea, recedit a curiositate quantum potest, non immiscens positiones extraneas vel doctrinas saeculares, dialecticas aut physicas terminis theologicis adumbratas more multorum, sed dum studet illuminationi intellectus, totum refert ad pietatem et religiositatem affectus: unde factum est ut ab indevotis scholasticis, quorum, proh dolor, maior est numerus, ipse minus extiterit frequentatus, cum tamen nulla sublimior, nulla divinior, nulla salubrior atque suavior pro theologis sit doctrina. Quanto denique diligentius in senectute mea sum revolutus ad studium ipsius, tanta facta est amplius confusa garrulitas mea, dixique mecum: Sufficit haec doctrina. Ut quid stulto labore consumeris, quid dictas, quid scribis? Multiplicentur potius et scribatur opera Doctoris istius, de quo vere dicitur illud Christi de Joanne: *Erat lucerna ardens et lucens*".

En el opúsculo suyo *De libris legendis a religiosis* [4], se expresa en estos términos: "Nescio si praecipuus inter omnes numerandus sit Eustachius: ita enim nomen istud suum vulgare Bonaventurae videor posse tradere. Ille enim singulariter inter omnes doctores catholicos, pace ormium salva, videtur idoneus et securissimus ad illuminandum intellectum et ad inflammandum affectum."

Andando el tiempo, siguen multiplicándose los elogios a

[1] Cf. BONELLI, l. c., pp. 87-90, 96-108.

[2] F. EHRLE: *Olivis Leben und Schriften,* en *Archiv für Lit. u. Kircheng.* Berlín, 1887; III, 508

[3] *De examinatione doctrinarum,* en *Opera om.*, I, 21.

[4] L. c., I, 21.

la doctrina del santo Doctor; buen testimonio de ello nos lo dan las actas de su canonización [1].

A principios del siglo XVI, Juan Trithemio, O. S. B., abad de Spannheim, escritor de vastísima erudición, reconoce en San Buenaventura cierto primado entre todos los escritores. El juicio que forma acerca del santo Doctor lo expresa en estos términos [2]: "Vir in divinis scripturis eruditissimus et in saeculari philosophia nobiliter doctus, ingenio subtilis et clarus eloquio, vita et conversatione devotus atque sanctissimus, cuius ingenium, dotem naturae et vitae puritatem praeceptor eius Alexander [de Hales] contemplans dicere solebat: "In fratre Bonaventura Adam pecasse non videtur". Scripsit multa et profunda et doctissima opuscula, quibus ardentia verba, non minus affectum legentes in Christi amore accendit quam intellectum doctrinis sanctis illuminat. Omnes enim sui temporis doctores utilitate operum facile praecellet, si spiritum divini amoris et christianae devotionis in eo loquentem attendas. Profundus est, non verbosus, subtilis, non curiosus, devotus, non vanus, flammantia, non inflantia verba proferens: unde et securius legitur, facilius ab amante intelligitur, utilius frequentatur, dulcius et fructiosius retinetur. Multi doctrinam proferunt, devotionem praedicant multi, pauci scribendos libros docuerunt utramque; Bonaventura autem et multos superavit et paucos, dum eius doctrina devotionem, devotio instruit doctrinam. Si ergo et doctus vis esse et devotus, illius opusculis esto intentus".

Este fué también el sentir de San Francisco de Sales, declarado Doctor insigne de la Iglesia por Pío IX. Según refiere el padre De la Colombièr, S. I. [3], el Obispo de Ginebra

[1] En el proceso de Lyón para la canonización del Santo, Fray Julián de Marchoto, O. S. Aug., «deponit quod ipse, qui est magister in theologia, frequentavit libros per eum editos magis quam libros alicuius alterius doctoris et videtur sibi in conscientia quod doctrina sua est sanissima et sancta et vera», etc. Cf. B. MARINANGELI: *La canonizzazione di S. Bonaventura, e il processo di Lione*, en *Miscellanea Francescana*, 1916, XVI, 119. Igualmente Fray Humberto de Costa, O. Carm., *in sacra pagina professor*, y en otro tiempo estudiante en París y Montpellier, declara «quod ipse studens et revolvens libros non reperit alium doctorem scribentem in sententiis magistri Petri Lombardi, episcopi parisiensis, qui magis ad votum suum eum perfecte et devote instrueret quam praedictus Dominus Bonaventura, quem semper nominari audivit doctorem verum et devotum»; ibid., 1917, XVII, 129.

[2] *De Scriptoribus ecclesiasticis*. París, 1512, fol. 101v.

[3] *Panégyrique de S. Bonaventure*, en *Sermons*. Lyón, 1757; III, 175: «A l'égard de notre Saint, il n'est point de terre ingrate, point de matière stérile; son coeur est comme une fournaise d'amour, où s'échauffe, où se fond tout ce qui y entre, quelque dur, quelqu'inflexible qu'il puisse être... Voilà pourquoi le gran évéque de Genève dit un jour que, quelque estime, quelque vénération qu'il eût pour le Docteur Angélique, il préférarit toujours l'Ecole de S. Bonaventure a l'Ecole de S. Thomas, parce que, quoique S. Thomas lui parut avoir autant et peut-être plus de lumière, S. Bonaventure lui paraissait avoir plus d'ardeur. J'aimerais mieux, dissait ce saint prelat, être séraphin qu'être ange, savoir moins et aimer un peu plus.»

anteponía San Buenaventura al Doctor Angélico porque encontraba más unción en sus escritos. Con profunda veneración llama su padre al Doctor Seráfico [1], y repetidas veces alaba y recomienda sus opúsculos místicos [2], expone y defiende la doctrina del santo Doctor referente a la adoración de la cruz [3], a la eficacia del misterio de la Redención [4] y a los profundos problemas de la gracia y de la predestinación [5].

Juicios como éstos acerca de los escritos y doctrina de San Buenaventura podríamos aducir otros muchos. Baste recordar autores clarísimos como el padre Honorato de Santa María, O. Carm. [6], I. Scheeben [7], A. de Margerie [8], P. Zigliara, O. P. [9], Fidel de Fanna [10], E. Gilson [11], etc.

Para completar esta materia podríamos tratar todavía del estudio de San Buenaventura en las Universidades que han tenido cátedras especiales para la doctrina del santo

[1] *Sermon pour le XIIe dim. après la Pentecôte*, en *Oeuvres* (ed. Taion). París, 1647, II, 299b. Hablando del misterio de la Redención se dirige a los protestantes con estos términos: «Nous parlons bien plus magnifiquement de ce mystère que vous et vous faites de bons valets. C'est ainsi que parlent les deux luminaires de la théologie, Saint Thomas, Docteur Angélique, et mon fervent et séraphique Père, Sanit Bonaventure, desquels le dernier dis que la Rédemption de Notre-Seigneur a été même surabondante et plus que suffisante.»

[2] *Sermon pour l'invention de la Sainte Croix*, ed. cit., II, 105b: «Et vous, ô mon trés saint et séraphique Docteur Bonaventure, qui me semblez n'avoir eu autre papier que la croix, autre plume que la lance, autre encre que le sang de mon Sauveur, quand vous avez écrit vos divins opuscules, ô quel trait est le vôtre quand vous vous écriez: O qu'il fait bon avec le crucifix», etc.

[3] *L'étendard de la Sainte Croix*, l. 4, cc. 10 y 11, ed. cit., II, 868-9.

[4] *Sermon pour le XIIe dim. après la Pentecôte*, ed cit., II, 299.

[5] *Traité de l'amour de Dieu*, l. 4, c. 7, ed. cit., I, 169. Cf. ibid, libro 12, c. 8. ed. cit., I, 307.

[6] *La tradition des Pères et des auteurs ecclésiastiques sur la contemplation*. París, 1708, I, 53-55.

[7] *Handbuch de katholischen Dogmatik*. Freiburg, 1873, 432.

[8] *Essai sur la philosophie de S. Bonaventure*. París, 1855, 24-118.

[9] *Panegirico di S. Bonaventura*, en *Solenni onori a S. Bonaventura tributi nel tempio di Ara Coeli*. Roma, 1874.

[10] *Ratio novae collectionis*, l. c., 1-18.

[11] *La philosophie de. S. Bonaventure*. París, 1924, 465-6, 472: «La doctrine de S. Bonaventure marque donc à nos yeux le point culminant de la mystique chrétienne et costitue la synthèse la plus complète qu'elle ait jamais réalisée.»

Doctor [1], y de los escritores que han compuesto sus trabajos filosóficos y teológicos según la mente del mismo [2].

En los tiempos modernos, los estudios bonaventurianos han tomado un desarrollo como nunca lo ha tenido en los siglos pasados. A ello han contribuído, además de las recientes recomendaciones pontificias, la publicación de la edición crítica de Quaracchi. Esta edición ha facilitado sobremanera el acercamiento del pensamiento moderno a la doctrina del santo Doctor. Con esta edición los teólogos de nuestra época han podido encontrar, con tino seguro, las obras auténticas del Santo, y les ha sido posible leer en ellas el texto fidedigno que les ha abierto las fuentes de las riquezas, verdaderamente espléndidas, de la teología y filosofía del Doctor Seráfico. La bibliografía que damos al principio de esta introducción es la prueba más convincente que podemos poner ante los ojos del lector, de la penetración profunda del pensamiento de San Buenaventura en la mentalidad moderna.

Hemos de confesar, como el mismo índice bibliográfico pone de manifiesto, que estos estudios florecen con mayor expansión en el extranjero que en España, donde, desgraciadamente, son pocas las publicaciones modernas de este género. Ello es debido, no cabe duda, a cierto celo exclusivista e indiscreto, totalmente ajeno a la mente auténtica de la Iglesia, que se ha tomado como norma en la organización de la enseñanza, y que ciertamente contrasta, con tonalidades de anquilosis intelectual, con la amplitud de horizontes por que se rigen los estudios eclesiásticos en los países extranjeros que están colocados a la vanguardia en la producción literaria religiosa. Invitamos a los lectores a que lean detenidamente esta exposición de los documentos pontificios, donde se puntualiza la posición doctrinal de San Buenaventura en el seno de la Iglesia católica. En ella aparece claramente que el sentir de la misma es que San Buenaventura y Santo Tomás, como *doctores primarios*, son los guías del pensamiento cristiano en la exposición de las verdades de nuestra santa fe. La misma Iglesia no excluye, sino que recomienda también el estudio y exposición doctrinal de los otros escritores de la Escolástica, siempre beneméritos por su aportación, y no en pequeñas dosis, a la construcción intelectual de las grandes síntesis medievales del pensamiento cristiano.

Esperamos, pues, que nuestra edición será un buen instrumento de trabajo, que puesto en manos de nuestra estudiosa juventud, tanto eclesiástica como seglar, servirá para saborear de nuevo en España la dulcedumbre de las sublimes elevaciones dogmáticas y místicas del Doctor Seráfico, que con tanto placer saborearon los teólogos y místicos de nuestros mejores tiempos pretéritos.

[1] Cf. BONELLI : *Prodromus*, l. c., pp. 107, 110.

[2] BONELLI, l. c., pp. 83-7. AGUSTÍN DE CORNIERO, O. M. CAP. : *Capuchinos precursores de Bartolomé de Barbieris en el estudio de San Buenaventura*, en *Collectanea Franciscana*, 1931, I, 184-214; 360-374.—M. DE LETE TRIAY : *Escriptors de la provincia Caputxina de la Mare de Deu de Montserrat*, en *Franciscalia*. Sarriá-Barcelona, 1928, 210-40.—L. MAYER, O. F. M. : *De Schola Franciscana Erfordiensi saec. XV*, en *Antonianum*, 1930, V, 176-88. — M. DE POBLADURA, O. M. CAP. : *El P. Trigoso de Calatayud, promotor de los estudios bonaventurianos (1533-1593)*, en *Collectanea Franciscana*, 1935, V, 45-67, 371-417.—L. DI FONZO, O. M. CONV. : *Lo studio del Dottore Serafico nel «Collegio di S. Bonaventura» in Roma (1587-1873)*, en *Miscellanea Francescana*, 1940, XL, 153-186. En este trabajo, el autor da noticias muy interesantes de los comentadores conventuales de San Buenaventura que enseñaron durante los años indicados en el Colegio de San Buenaventura de la Basílica de los Doce Apóstoles, de Roma.

Vita christi secun dũ bonauẽturam.



V

EL PENSAMIENTO DE SAN BUENAVENTURA

No intentamos dar en esta sección una exposición completa de todo el sistema doctrinal de San Buenaventura. Además de que sobre este tema se han publicado trabajos muy recomendables [1], ya sea como síntesis del pensamiento bonaventuriano, ya sea dilucidando alguno de sus aspectos particulares, una exposición de este género no podría encontrar espacio adecuado en las reducidas lindes de una introducción. Nuestro intento es, pues, poner ante los ojos del lector algunos de los rasgos característicos de la fisonomía doctrinal de San Buenaventura en lo referente a la filosofía, ya que la concepción peculiar de esta ciencia constituye en él el elemento director, digámoslo así, que asoma constantemente en el desarrollo de su ideología como pensador cristiano.

[1] E. GILSON: *La Philosophie de Saint Bonaventure*. París, 1924.—J.-M. BISSEN: *L'exemplarisme divin selon Saint Bonaventure*. París, 1929.—J.-F. BONNEFOY, O. F. M.: *Le Saint Esprit et ses dons selon Saint Bonaventure*. París, 1929. — L. DE CARVALHO E CASTRO, O. F. M.: *Saint Bonaventure, le Docteur Franciscain. L'ideal de Saint François et l'oeuvre de Saint Bonaventure*. París, 1923.—E. LONGPRÉ, O. F. M.: *La théologie mystique de S. Bonaventure*, en *Archiv. Francisc. Hist.*, 1921, XIV, 36-108.—Z. VAN DE WOESTYNE, O. F. M.: *Augustinismus in gnoseologia S. Bonaventurae et S. Thomae*, en *Antonianum*, 1933, VIII, 281-306; 1934, IX, 383-404, 475-504.—J.-F. BONNEFOY, O. F. M.: *Une somme bonaventurienne de théologie mystique: le «De triplici via»*. París, 1934.—I. SQUADRANI, O. F. M.: *S. Bonaventura christianus philosophus*, en *Antonianum*, 1941, XVI, 103-130, 253-304. — H. BERRESHEIM: *Christus als Haupt der Kirche nach dem heiligen Bonaventura*. Bonn, 1939.—F. TINIVELLA, O. F. M.: *De impossibilitate sapientiae adeptione in philosophia pagana iuxta «Collationes in Hexaëmeron» S. Bonaventurae*, en *Antonianum*, 1936, XI, 27-50, 135-186, 277-318.

1.—El problema filosófico en San Buenaventura

Para conocer el alcance del problema filosófico de San Buenaventura, hemos de estudiar antes la posición que toma el Santo frente al mismo, la cual conocida será para nosotros como la clave para penetrar lo más hondamente posible, no ya en la letra de sus escritos, sino en el sentido profundamente vital y rectilíneo, según el cual van brotando de su pluma todas y cada una de sus obras.

Es un hecho cierto e incontrovertible que la filosofía de San Buenaventura emparenta con la corriente filosófica agustiniana, hasta entonces floreciente en las Universidades medievales. Sin embargo, el santo Doctor no es simplemente un exponente más de este orden de ideas, sino que dentro del marco general de esta filosofía, elabora su propio sistema, dándole un carácter personal inconfundible con ningún otro escritor de la Edad Media.

Ante todo procuremos entrar por un momento en el alma de San Buenaventura para descubrir en ella el rasgo psicológico profundamente divino que domina en toda la construcción doctrinal de su obra científica. El Doctor Seráfico es un discípulo auténtico de San Francisco, el cual ha empleado toda su vida en entrañar en sí plenamente el espíritu del Seráfico Padre. Este ideal en San Francisco no era otro que el desprendimiento del hombre de lo terreno para elevarlo a Dios, purificándolo por el ejercicio de las virtudes cristianas. Con la mente así purificada, puede el Santo contemplar los rasgos divinos en las criaturas y de ellas levantarse a la contemplación de Dios con hacimiento de gracias y alabanzas divinas (el cántico del Sol). Esta contemplación extática en San Francisco le proporciona la *pax Dei quae exsuperat omnem sensum* [1]: el reposo místico. Este ideal franciscano, tan ardientemente deseado por nuestro santo Doctor, fué el que hizo vibrar su alma durante toda su vida. De aquí que para él, escribir no es simplemente un ejercicio intelectual; es un verdadero problema vital. Los mismos sentimientos que expresaba San Francisco en sus cantos, los traducía San Buenaventura en argumentos científicos. Y si la fuerza inmensa del amor que le llevó a Dios coloca a San Francisco como Serafín entre los Santos, esta misma fuerza, apoderándose de la pluma de San Buenaventura, lo colocará como Serafín entre los Doctores. La filosofía de San Buenaventura está toda condicionada a

[1] Philipp., 4, 7.

esta experiencia franciscana [1]. Esto lo declara rotundamente el mismo Seráfico Doctor al principio y al fin de la obra que contiene la suma de sus intenciones más profundas, el *Itinerarium mentis in Deum*. Desde las primeras páginas invoca a Dios como fuente de toda iluminación y pide la gracia de la divina luz para obtener el bien supremo que Jesucristo nos ha prometido antes de dejar la tierra: la paz [2]. Todo conocimiento humano, pues, debe estar ordenado a un término bien definido, hacia el cual debe tender nuestro pensamiento con plena conciencia de sí. El pensamiento de nuestro Santo al construir su sistema filosófico será un esfuerzo para conducir al hombre de los conocimientos naturales a otros superiores, y de éstos a los supremos, donde el espíritu humano encuentre la paz y reposo que tan ardientemente anhela. El lema de San Agustín [3], "fecisti nos [Domine] ad te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te", será el principio inspirador de toda la obra de San Buenaventura.

De aquí que para el santo Doctor una filosofía puramente especulativa que termina en sí misma, es manca, defectuosa y sin sentido humano. En su concepción filosófica plantea este problema en el terreno práctico. Las soluciones del mismo deben ser de tal índole que puedan redimir al hombre del estado de ignorancia, insipiencia y alejamiento de la causa verdadera de todas las cosas, que es Dios. La filosofía, para merecer el nombre de tal, debe rehabilitar al hombre por los tres grados consecutivos de ciencia, sabiduría y bienaventuranza. La filosofía debe estar ordenada al hombre, y no viceversa.

Para conseguir la rehabilitación completa y total del hombre, el problema filosófico no se puede plantear mirando a una sola facultad del alma o a un estadio particular del saber humano. La tendencia humana a la bienaventuranza es una y comprende al hombre íntegro en cuanto abraza los sentidos, entendimiento, voluntad y deseos todos, y en cuanto aspira al conocimiento, posesión y fruición de Dios. De aquí que el problema filosófico, mirando al hombre, debe tener un planteo integral. San Buenaventura conoce y admite la distinción entre naturaleza y sobrenaturaleza en lo

[1] Cf. P. Martigné: *La scholastique et les traditions franciscaines: Saint Bonaventure*. Amiéns, 1886; París, 1888.—E. de Saint Beat: *S. Bonaventura scholae franciscanae magister praecellens*. Tournai, 1888.—E. Smeets, O. F. M.: *Saint Bonaventure*, en *Dict. de théol. cathol.*, 1910, II, cols. 977-78.—Fanny Imle: *Franziskaner Ordensgeist und franziskanische Ordenstheologie*, en *Franziskanische Studien*, 1919.—E. Longpré, O. F. M.: *La théologie mystique de Saint Bonaventure*, en *Archiv. Francisc. Hist.*, 1921, XIV, 36-108.

[2] *Opera om.*, V.

[3] *Confessionum*, I, 1 (PL. 32, 661).

que se refiere al conocimiento y fruición de Dios, como luego veremos [1], pero esta distinción puede existir en teoría y, si se quiere, de derecho; de hecho esta distinción carece de sentido para un filósofo cristiano, porque estando el hombre destinado, por ordenación divina, a un fin sobrenatural desde su creación, del cual cayó por su culpa, la ciencia humana y divina se deben coadyuvar para que el hombre llegue al fin propuesto por Dios.

Prescindiendo, pues, San Buenaventura del idealismo platónico y del abstraccionismo aristotélico, fundamenta su filosofía sobre una base histórica. Al concepto de una naturaleza pura o filosofía natural, que no sale de los estrechos límites de la razón, opone el santo Doctor el hecho histórico de la creación y elevación del hombre al estado sobrenatural y la deformación del mismo por el pecado, tanto en el orden natural como el sobrenatural [2]. Puestas las cosas en este plan, síguese que la revelación meramente natural nunca puede ser apta para rehabilitar al hombre al estado primitivo; se requiere que la razón sea ayudada de la fe, la naturaleza de la gracia y la filosofía de la teología. Toda filosofía que, desintegrando estos elementos, intentara construir un sistema de rehabilitación humana, se desenvolvería fuera de la realidad concreta e histórica del estado actual del hombre, y, por lo tanto, estaría condenada a la esterilidad y al fracaso [3].

De lo dicho se infiere que el problema filosófico planteado por San Buenaventura lleva estos caracteres: es *personal* por las tonalidades de su propia alma que en él imprime; es *práctico* porque, huyendo de la mera especulación, lo enfoca al hombre para mejorarle en sus íntimas aspiraciones;

[1] Repetidas veces distingue el santo Doctor estos dos estados y ciencias correspondientes; v. g., en el tratado *De donis Spiritus Sancti*, coll. 4, nn. 3 y 5, t. v, 474: «Est claritas scientiae philosophicae [et claritas], scientiae theologicae... Scientia philosophica nihil aliud est quam veritatis ut scrutabilis notitia certa. Scientia theologica est veritatis ut credibilis notitia pia.»

[2] L. c., coll. 1, n. 5, t. v, 458: «Certum est, quod originale principium, quod est Deus, quando creavit hominem ad imaginem et similitudinem suam in statu innocentiae, ita propinquum creavit illum sibi, ut per Verbum increatum informabilis esset homo ad gratiam. Postquam vero homo lapsus est in peccatum, providit divina sapientia modum condescensionis per Verbum incarnatum, per quod homo adaptaretur ad gratiam... O infelicissimi! qui ignorant istud initium gratiam habere non possunt.»

[3] *Itinerarium*, c. 4, t. v, 306: «Non potuit anima nostra perfecte ab his sensibilibus relevari ad contuitum sui et aeternae veritatis in se ipsa, nisi Veritas, assumpta forma humana in Christo, fieret sibi scala reparans priorem scalam, quae fracta fuerat in Adam. Ideo, quantumcumque sit illuminatus quis lumine naturae et scientiae acquisitae, non potest intrare in se, ut in se ipso *delectetur in Domino* nisi mediante Christo.»

es *integral* porque tiende a satisfacer todas las facultades y exigencias de la naturaleza humana; es *histórico* porque mira al hombre en el hecho concreto de su creación y elevación, caída y redención.

Teniendo presentes estos principios, es ya cosa fácil al lector descubrir la unidad de plan que rige toda la vastísima producción literaria del santo Doctor. Verá en ella asomar por todas partes el principio dinámico que lleva viviente en su espíritu; encontrará la vía expedita para observar los rasgos y matices de la fisonomía psicológica del Doctor Seráfico, a través de las más altas elucubraciones, en la exposición de su pensamiento filosófico-teológico.

2.—Relaciones entre la filosofía y la teología

Situado San Buenaventura en las alturas de la revelación para desde ellas dar la orientación peculiar suya a la filosofía, no confunde en manera alguna la luz de la razón con la luz de la fe. Define perfectamente la ciencia filosófica y marca sus límites. La filosofía, dice, especula sobre las cosas de la naturaleza o del alma, según el conocimiento connatural o adquirido que de ellas tiene. De ninguna manera puede confundirse esta disciplina con la ciencia teológica, de la cual difiere esencialmente en cuanto al campo donde establece sus conocimientos y a la luz por que se guía, ya que ésta se funda en la fe y en las cosas reveladas y especula sobre las cosas de la gracia y la gloria y sobre lo que se relaciona con la Sabiduría eterna [1].

Esta distinción irreductible de las dos ciencias la fundamenta el Seráfico Doctor en otra distinción radical que establece entre la razón y la fe. Esta distinción la prueba, primero, por el hecho de la existencia de los filósofos con Platón y Aristóteles, quienes, no conociendo la fe, han hecho uso de la razón exclusivamente para adquirir sus conocimientos naturales. Además, los caracteres distintivos de estas dos formas de conocer estriban en que la razón da una certeza absoluta: "veritatis ut scrutabilis notitia certa" [2]; por lo tanto, la filosofía que se apoya en este conocimiento está fundada sobre la vista clara de la verdad por la razón. En cambio, la certeza de la adhesión a la

[1] *Breviloquium*, prólogo, 3, t. v, 205: «Philosophia quidem agit de rebus ut sunt in natura, seu in anima secundum notitiam naturalem insitam, vel etiam acquisitam; sed theologia, tamquam scientia supra fidem fundata et per Spiritum sanctum revelata agit de eis quae spectant ad gratiam et gloriam et etiam ad Sapientiam aeternan.»

[2] *De donis S. S.*, coll. 4, t. v, 474; *De reductione artium ad theologiam*, t. v, 320.

verdad revelada por la fe, es ciertamente la más fuerte de todas, pero no radica en la visión de la verdad por el entendimiento, sino que descansa en el acto de la voluntad. En este caso, pues, es la voluntad la que acepta la verdad por la autoridad revelante; en el otro es el entendimiento quien la acepta por la visión intrínseca de la verdad. Por lo tanto, afirma San Buenaventura con San Agustín[1] "quod credimus debemus auctoritati, quod intelligimus rationi". En manera alguna, pues, confunde los dos métodos de la razón y de la fe.

En efecto, los principios y métodos de la teología son opuestos a los que fundamentan la filosofía. El punto de partida de la teología no es ya la luz natural de la razón con la evidencia que ella proporciona, sino el contenido de la Escritura aceptado como verdadero por un acto voluntario de la fe. La fe pura no es más que la adhesión del creyente a lo que la Escritura enseña. No va revestida de raciocinios ni rodeada de aparejo de pruebas lógicas. Sin embargo, la fe tiende a buscar la razón de lo que cree, y esta tendencia, entrañada en sí misma, que justifica el lema *fides quaerens intellectum*, es el origen primero de la teología. De aquí que, según el concepto que el santo Doctor forma de estos dos métodos, el orden seguido por la teología es inverso al seguido por la filosofía. Esta termina en el punto donde aquélla comienza, ya que la filosofía comienza por la razón y la experiencia sensible, y tiene su punto culminante en Dios. La teología, en cambio, partiendo de la revelación divina, comienza por la Causa primera, como si el orden del conocimiento fuera el orden de las cosas, y en esta forma desciende del primer Principio a sus efectos[2].

Llegados a este punto, propone este problema: ¿Puede la filosofía pura establecer un sistema de principios y consecuencias seguros sin mezcla de error? San Buenaventura reconoce que la filosofía pura y la luz de la razón, sobre la que se funda, no son malas. La razón es radicalmente buena porque viene de Dios. Afirma que esta luz iluminó a los que filosofaron antes de la luz de la fe[3]. Puede la filosofía llegar a construir un sistema de verdades naturales siguiendo un camino recto en el uso de la razón. Pero enfocando San Buenaventura el problema desde el punto de vista práctico referente al hecho concreto del hom-

---

[1] San Agustín: *De utilitate credendi*, XI, 25 (PL. 42, 83); San Buenaventura: *Breviloquium*, I, c. I, 4, t. V, 210, 212

[2] *Breviloquium*, I, I, 3, t. V, 210, 211.

[3] *Hexaëmeron*, coll. 4, t. V, 348: «Omnes qui fuerunt in lege naturae, ut Patriarchae, Prophetae, Philosophi, filii lucis fuerunt.»

bre tal como existe en su ordenación a otro orden superior del natural, según vimos, concluye que la filosofía pura que sigue recto y seguro su camino, yerra necesariamente al fin desde el momento que termina en sí misma. Esta ciencia es un camino que al final debe empalmar en otro superior, que es el de la fe, cuyas etapas debe recorrer el hombre para llegar a la verdadera paz y quietud. Desde el momento de la creación las cosas han sido ordenadas por Dios en esta forma, y todo sistema de conocimientos naturales que se detenga en el dintel de la fe está condenado al error[1]. Si la filosofía quiere ser fructífera y cumplir su cometido debe entrar en el reino de la luz de la fe[2].

De lo que antecede se infiere que San Buenaventura conoce perfectamente lo que es la razón y lo que es la fe. Distingue con claridad la filosofía de la teología. Afirma categóricamente el poder de la razón y la seguridad y certeza de sus conocimientos naturales. En manera alguna, pues, se puede tildar el sistema filosófico del Doctor Seráfico de fideísta.

Por otra parte, dada la concepción genial que el Santo se ha formado de estructura del universo, donde, entre los atributos de Dios, ve brillar en todo el de la unidad divina en la unidad del plan de la creación, esta unidad rige igualmente en el orden de los conocimientos, donde cada una de las ciencias es un eslabón de esa cadena que culmina en los conocimientos más elevados de la teología. Esta es la tesis que desarrolla en su interesante opúsculo *De reductione artium ad theologiam*.

Establecido el orden de conocimientos en este plan de ordenación y subordinación de los mismos, fundado en el plan de ordenación del hombre en los estados de la naturaleza, de la gracia y la gloria, se comprende que roto el eslabón de la razón a la fe, o de la filosofía a la teología, no pueda existir el sistema filosófico "quin cadat in errorem, nisi sit adiutus lumine fidei", porque hay verdades tras-

---

[1] *De donis S. S.*, coll. 4, t. V, 476: «Esto quod homo habeat scientiam naturalem et methaphysicam, quae se extendat ad substantias summas, et ibi deveniat homo, ut ibi quiescat; hoc est impossibile quin cadat in errorem, nisi sit adiutus lumine fidei, scilicet ut credat homo Deum trinum et unum, potentissimum et optimum secundum ultimam influentiam bonitatis. Si aliter credas, insanis circa Deum; quod proprium est Dei attribuis alteri, blasphemas et idolatra es, sicut si homo simplicitatem Dei vel huiusmodi attribuat alteri. Igitur ista scientia praecipitavit et obscuravit philosophos, quia non habuerunt lumen fidei... Philosophica scientia via est ad alias scientias, sed qui ibi vult stare cadit in tenebras.»

[2] *Hexaëmeron*, coll. 22, t. V, 438: «Philosophi multa consideraverunt de sole aeterno, sed nihil eis valuit, quia non fuit luna (scil. la Iglesia) sub pedibus eius.»

cendentales, v. gr., "ut credat homo Deum trinum et unum", cuya existencia solamente podrá la razón conocer al contacto con la fe, y entonces logrará filosofar acerca de ellas para convertirse en ciencia teológica. Una filosofía pura en el hombre, desentonaría del estado histórico y actual de la elevación sobrenatural en que éste se encuentra; mutilaría la cantidad de conocimientos revelados que su condición requiere; desfiguraría muchas verdades naturales a las que sólo la revelación puede dar una explicación cabal, y bajo este punto de vista afirma San Buenaventura que la filosofía separada de la fe, de hecho no puede darse sin el error, como lo prueba, entre otras razones, por el hecho histórico de las aberraciones en que han incurrido los filósofos y filosofías separadas de la fe [1].

3.—La existencia de Dios

En el planteo del problema filosófico de la existencia de Dios, San Buenaventura, apartándose del proceso racional de Aristóteles, establece su parentesco doctrinal con la corriente ideológica agustiniana. Ciertamente afirma que por las criaturas [2] y por la misma alma se llega a la conoscibilidad de Dios [3], pero en sus demostraciones nunca hace uso de un raciocinio estrictamente aristotélico. Si bien la segunda vía de esta demostración parece tomar este matiz propio del Estagirita; sin embargo, este instrumento del raciocinio, en manos del santo Doctor, tiene una modalidad muy distinta y muy propia de su filosofía personal que le aparta de la rígida concatenación del silogismo aristotélico, como luego veremos. Para él estos silogismos o "ratiocinationes, potius sunt quaedam exercitationes intellectus quam rationes dantes evidentiam et manifestantes ipsum verum probatum" [4]. Justifica esta afirmación diciendo que la verdad de la existencia de Dios no necesita ser demostrada por defecto de evidencia intrínseca, sino que esta

[1] Cf. *Hexaëmeron*, coll. 7, t. v, 365 ss., donde el santo da una razonada exposición de los errores de los filósofos, procedentes todos de la misma causa: la ausencia de la fe en sus filosofías.

[2] I *Sententiarum*, d. 3, p. I, art. un., q. 2, t. I, 72: «Dicendum quod, quia relucet causa in effectu, et sapientia artificis manifestatur in opere, ideo Deus, qui est artifex et causa creaturae, per ipsam cognoscitur... Cum Deus tamquam lux summe spiritualis, non possit cognosci in sua spiritualitate eb intellectu quasi materiali, indiget anima cognoscere ipsum per creaturam.» Cf. etiam *Breviloquium*, p. 2, c. II, t. v, 229; *Itinerarium*, c. 3, t. v, 299.

[3] I *Sent.*, d. 3, p. I, art. I, q. 2, t. I, 73; Item I *Sent*, d. I, artículo 3, q. 2, t. I, q. 41; *Itinerarium*, c. 3, t. v, 303.

[4] *Quaestiones disp. de Myst. Trin.*, q. I, art. I, t. v, 51.

deficiencia radica en nuestra mente por no razonar con las debidas condiciones [1]. Las circunstancias que pueden impedir al entendimiento la evidencia de la existencia de Dios, las encuentra el santo Doctor ya sea en la falta de la comprensión recta y plena del significado del término "Deus", ya sea que el hombre impío, para cohonestar su impiedad, niegue la existencia de Dios, o bien el hombre carnal se haga impotente por esta circunstancia para elevarse "ad substantiam incorpoream nec usque ad rerum prima principia" [2].

Los motivos, pues, por los cuales el hombre puede llegar a la negación de la existencia de Dios son, según el santo Doctor, extrínsecos a esta verdad que brilla por todas partes; radican en la misma psicología humana; nacen del funesto influjo de la voluntad. Por lo tanto, "in hac defectiva consideratione insipientis intellectus, potius voluntarie deficit quam coacte... [et ipse gentilis] instinctum naturalem habet ad colendum Deum contra quem pugnat se praecipitando in errorem voluntarium" [3]. Basado, pues, en este principio de la evidencia de la existencia de Dios por sí misma, el santo Doctor establece ahora las tres vías que, como de la mano, llevan a la visión de esta verdad.

Antes de proceder adelante hemos de advertir que San Buenaventura distingue claramente, en estos procesos, entre la visión de la esencia y la de la existencia [4]. Una cosa no incluye la otra, y el término final a donde nos conduce el proceso bonaventuriano es a la visión de la existencia. Una vez en este término, ya podrá el entendimiento, con ulteriores discursos, rastrear las cualidades esenciales de Dios.

Primera vía.—El primer proceso que establece el santo Doctor para demostrar la existencia de Dios, lo fundamenta en el hecho de que esta verdad es naturalmente innata para toda alma racional [5]. Se trata, pues, de la evidencia de la existencia divina, no de la esencia. De aquí que el hecho de la existencia de la idolatría no debilita el argumento, sino más bien lo confirma. El idólatra yerra acerca de la esencia de Dios, pero confirma la idea innata de la existencia al personificar en un objeto la idea de Dios que él lleva con-

[1] L. c.: «Hoc [enim] verum [scilicet Deum esse] non indiget probatione propter defectum evidentiae ex parte sua, sed propter defectum considerationis ex parte nostra.»

[2] *Quaest. disp. de Myst. Trin.*, l. c., t. v, 49.

[3] L. c., t. v, 50.

[4] I *Sent.*, d. 8, p. I, art. I, q. 2, t. I, 154; *Quaest. disp. de Myst. Trin.*, I, l. 2, t. v, 45.

[5] *Quaest. disp. de Myst. Trin.*, I, I, t. v, 45: «Circa igitur primam viam sic proceditur, et ostenditur tam auctoritatibus quam rationibus quod Deum esse sit omnibus mentibus rationalibus impressum.»

natural en su alma [1]. Por lo tanto, este fenómeno de la idolatría da valor a la universalidad del argumento.

En este primer proceso San Buenaventura argumenta así: El pensamiento humano aspira a la sabiduría. La sabiduría más deseable es la eterna; por encima de otra cosa, el amor de esta sabiduría radica profundamente connatural en el espíritu humano. Como es imposible amar lo que es completamente desconocido para nosotros, de aquí que cierto conocimiento de la suprema sabiduría debe existir por fuerza innato y connatural en nosotros. Este conocimiento no es otro que esta Sabiduría, o sea Dios existe.

Además, existe en nosotros el deseo de la felicidad. Este deseo no se puede explicar sin que haya cierto conocimiento de su objeto. Se requiere, pues, en nosotros un conocimiento innato de la existencia de Dios, que es nuestro Soberano Bien.

Finalmente, sentimos todos el deseo de la paz. La paz de un ser racional no la puede proporcionar sino un ser inmutable y eterno. Por otra parte, este deseo supone una noción o conocimiento de su objeto. Luego el conocimiento de un ser inmutable y eterno es innato en toda alma racional [2].

Segunda vía.—En este segundo proceso nuestro entendimiento llega al conocimiento de la existencia de Dios partiendo de las criaturas, siguiendo el camino por la aplicación del principio de causalidad. Esta vía se justifica porque a un entendimiento *quasi* material como el nuestro no le es posible llegarse a Dios en su pura espiritualidad. De aquí que sea igualmente conveniente llegarse a El por medio de sus criaturas [3]. Aplicando, pues, el principio de causalidad a las múltiples relaciones que se establecen entre la causa y el efecto, cada reflexión del pensamiento sobre cualquiera propiedad del ser causado le conduce inmediatamente a la Causa primera. Así, del ser producido se llega al ser primero; del ser existente por otro, se llega al ser que existe de por sí; del ser compuesto, se llega al ser simple, etc. [4].

La argumentación de San Buenaventura en esta segunda vía tiene también su matiz propio, que le diferencia de cualquiera otra construcción lógica en la demostración de la

[1] I *Sent.*, d. 8, p. 1, art. 1, q. 2, t. I, 155: «Ad illud de idolo dicendum quod ideo errat [idolatra] quia ignorat quid sit: unde non cogitat Deum non esse in universali.» Cf. etiam *Quaest disp. de Myst. Trin.*, I, 1, t. v, 50.
[2] *Quaest. disp. de Myst. Trin.*, I, 1, t. v, 46.
[3] I *Sent.*, d. 3, p. 1, art. un., q. 2, t. I, 71-72.
[4] L. c., t. I, 72; II *Sent.*, d. 3, p. 2, art. 2, q. 2, t. II, 123; *Hexaëmeron*, coll. 5, nn. 28-29, t. v, 358-359; *Quaest disp. de Myst. Trin.*, I, 1, t. v, 47; *Itinerarium*, c. 1, t. v, 298; c. 2, t. v, 302.

existencia de Dios. No se para el Santo en un número limitado de pruebas, ni se esfuerza en apoyarlas con sólidos argumentos lógicos. Fiel a su principio inicial de que la existencia de Dios es evidente e innata en el alma, cualquier efecto de la creación puede servir para despertar esta idea. Basta que el entendimiento se pare a observar y con facilidad lo descubrirá en las criaturas. Más que demostración es una circunstancia que nos pone delante una idea que llevamos connatural en nosotros, con lo cual esta segunda vía queda emparentada con la primera.

Tercera vía.—En este tercer proceso San Buenaventura toma la orientación del argumento de San Anselmo, propuesto en el *Proslogion* [1], el cual lo incluye en sus escritos [2] y le concede valor lógico [3]. Sin embargo, al hacer suyo este argumento, lo presenta según una nueva modalidad para darle mayor solidez en orden a la conclusión, o sea identificando el *ens quo melius cogitari nequit* con la *summa veritas*. La forma bonaventuriana de este argumento se pone así: el ser primero y sumo es evidentísimo en su verdad [4]. En el Comentario a las Sentencias lo expone en esta forma [5]: Dios, o sea la suma verdad, es el ser mismo... cuyo predicado (= es) se incluye en el sujeto (= Dios). Cuando nosotros conocemos los términos de uno de los primeros principios, en ellos mismos tenemos la evidencia de tal proposición por hallarse el predicado incluído en el sujeto. Este es el caso de la evidencia de la proposición "Dios, o la suma verdad es" [6]. Enunciada la proposición, la necesidad intrínseca de su ser es tal que salta de por sí inmediatamente a nuestro entendimiento.

La condición para llegar a esta evidencia es que el entendimiento se apodere de la palabra "Dios" en su justo sentido, porque si no se conoce el significado de esta palabra, o si se yerra acerca de su esencia, podría suceder que no se vea la necesidad de su existencia [7]; pero conocido el

[1] Cap. 2 ss. (PL. 158, 227 ss.).
[2] Cf. *Quaest. disp. de Myst. Trin.*, I, 1, t. v, 50: *Hexaëmeron*, coll. 5, t. v, 359.
[3] I *Sent.*, d. 8, p. 1, art. 1, q. 2, t. I, 155: *Quaest. disp. de Myst. Trin*, I, 1, t. v, 50.
[4] *Quaest disp. de Myst. Trin.*, I, 1, t. v, 49: «Primum et summum ens est evidentissimum in sua veritate.»
[5] I *Sent.*, d. 8, p. 1, art. 1, q. 2, t. I, 155: Deus sive summa veritas est ipsum esse... [cuius] praedicatum (= est) clauditur in subiecto (= Deus).»
[6] L. c.
[7] L. c.: «Concedendum est igitur quod tanta est veritas divini esse, quod cum assensu non potest cogitari non esse nisi propter ignorantiam cogitantis, qui ignorat quid est quod per nomen Dei dicitur.»

significado de esta palabra, ya sea por el raciocinio y la experiencia [1], ya sea por la fe [2], ya sea por la idea innata y connatural que todo hombre posee de Dios [3], la necesidad del ser divino se convertirá en una necesidad de nuestro propio pensamiento, y en este caso no podremos pensarlo como no existente.

De lo dicho se ve cómo el argumento de San Anselmo, tal como San Buenaventura lo propone, queda muy simplificado; el movimiento dialéctico rápido, pero fuertemente articulado por el cual el *Proslogion* impele al pensamiento a descansar en Dios como en un ser tal, más allá del cual no se puede concebir otro mayor, desaparece completamente en la dialéctica de San Buenaventura. La definición de Dios en San Anselmo incluye un contenido que nuestro pensamiento debe desarrollar para sacar la conclusión. En el Doctor Seráfico la misma definición se transforma en evidencia inmediata porque ella participa de la necesidad de la conclusión. Esta evidencia intrínseca de la idea de Dios, en la que estriba la aserción de su existencia, es tal que aun se puede simplificar más este argumento. Basta que esta palabra entre en nuestra mente para que veamos al momento esta necesidad. Así, si Dios es Dios, existe; el antecedente es evidente; luego la conclusión lo es también [4].

De todo lo dicho fácil es deducir el estrecho parentesco que existe entre las pruebas de la demostración de la existencia de Dios tal como San Buenaventura las propone. Si nos remontamos al origen de cada una de ellas, veremos en todas la misma idea: la proximidad de Dios a nosotros. Ya sea cierto parentesco entre Dios y el alma, que permite que Dios se manifieste en el alma, ya sea que esta proximidad al alma facilite a ésta descubrirlo a través de las criaturas, ya sea que esté presente en la verdad que el entendimiento aprehende, ya sea que Dios le sea interior al alma más de lo que es ella a sí misma, siempre encontramos esta misma idea, tan familiar en el santo Doctor en todos sus escritos, y de aquí esa pasmosa aptitud natural del alma a percibir a Dios [5].

[1] En esta forma es introducido el argumento en el *Hexaëmeron*, coll. 5, t. v, 359: «Sic igitur, *his presupositis*, intellectus intelligit et dicit, primum esse est, et nulli vere esse convenit nisi primo esse, et ab ipso omnia habent esse, quia nulli inest hoc praedicatum nisi primo esse.»

[2] *Quaest. disp. de Myst. Trin.*, I, I, 21, t. v, 47.

[3] I *Sent.*, d. 8, p. I, art. I, q. 2, t. I, 153.

[4] *Quaest. disp. de Myst. Trin.*, I, I, 29, t. v, 48: «Si Deus est Deus, Deus est; sed antecedens est adeo verum quod non potest cogitari non esse; ergo Deum esse est verum indubitabile.»

[5] I *Sent.*, d. I, art. 3, q. 2, t. I, 41: «Solus autem Deus est quo perfectissime coniungitur. Nam coniungitur secundum veritatem et intimitatem. Solus enim Deus propter summam simplicitatem illabitur animae, ita quod secundum veritatem est in anima, et interior animae quam ipsa sibi. Omnes enim haec quatuor rationes ad unam reducuntur, scilicet ad hanc, quia nata est anima ad percipiendum bonum infinitum quod Deus est; et ideo in eo solo debet quiescere et eo frui.»

San Buenaventura, pues, que razona a tenor de las verdades que constituyen el *depositum commune* de la razón y de la fe, admitiendo la *objetividad real* de la proposición "Deus est" ve a Dios en todas las partes y en todas las cosas; le pone como el *primero* que establece, penetra y completa el principio, evolución y fin de todo el universo, especialmente la naturaleza humana. Establece la primacía de Dios con las *propias fuerzas intelectuales* penetrando, analizando y ordenando los *conceptos metafísicos objetivo-reales* de anterior y posterior, causa y efecto, etc. De aquí que, en cuanto se remonta al primero, o sea a Dios, con las fuerzas propias, se aleja totalmente del ontologismo; y en cuanto conoce a Dios, el ser primero, por los conceptos metafísicos, claramente enseña la capacidad de la razón humana para demostrar la existencia de Dios con certeza metafísica.

4. La creación del mundo

Resuelto ya el problema de la existencia de Dios o la Causa primera, a la cual hemos llegado a través de la multiplicidad de los seres existentes, ya sea nuestra alma, o bien las cosas visibles, o, finalmente, la verdad brillando en nuestra inteligencia, se propone ahora la cuestión: siendo todo lo existente causado por el Ser divino o primera Causa, ¿de qué naturaleza es el acto por el cual ha producido Dios el universo? La filosofía griega trató de resolver este problema en diversas formas. Al llegar al tiempo de San Buenaventura, la solución aristotélica—la eternidad del mundo—influía no poco en las mentes de los centros universitarios de París. El mismo santo Doctor nos refiere la penosa impresión que experimentó al enterarse de esta sentencia de Aristóteles cuando todavía cursaba las artes en París [1]. Si bien San Buenaventura sigue desde este momento impugnando enérgicamente la opinión de la eternidad del mundo en cuantas ocasiones se le presentan de tratar

[1] *Collationes de decem praeceptis*, coll. 2, t. v, 515: «Audivi, cum fui scholaris de Aristotele, quod ponit mundum aeternum, et cum audivi rationes et argumenta quae fiebant ad hoc, incepit concuti cor meum et incepit cogitare quomodo potest hoc esse? Sed haec modo sunt ita manifesta ut nullus de hoc possit dubitare.»

la materia, sin embargo, respecto de la persona de Aristóteles, en el tiempo en que escribía el *Comentario*, no estaba plenamente seguro de la forma en que el Estagirita plantea el problema [1]: "Utrum autem posuerit materiam et formam factam de nihilo, hoc nescio; credo tamen quod non pervenit ad hoc". Por eso en el *Comentario*, aunque combate la doctrina, trata con cierta lenidad la persona de Aristóteles.

Más tarde, en 1270, el santo Doctor denuncia como auténticamente aristotélica la *ceguera* de la eternidad del mundo; no obstante, todavía no posee la absoluta certeza de que Aristóteles haya negado radicalmente que el mundo haya comenzado en el tiempo, o si ha negado solamente que el mundo haya podido comenzar en el tiempo por un movimiento natural.

La condenación plena de Aristóteles la pronuncia en 1273, en sus conferencias sobre el *Hexaëmeron*, cuando, conocido ya a fondo el pensamiento y las intenciones del filósofo, ve en él, más que una laudable coherencia de principios, una obstinación ciega en el error. La actitud del Doctor Seráfico frente a la doctrina ha sido siempre la misma. Desde este momento la persona de Aristóteles es tratada con la misma dureza que su doctrina [2].

La tesis cristiana de esta verdad la enuncia el santo Doctor en esta forma: el mundo ha sido producido en su ser no sólo considerado en su conjunto, sino también en sus principios intrínsecos (materia y forma), los cuales han sido producidos no de otros elementos preexistentes, sino de la nada [3].

En efecto, cuando una causa productora es primera y perfecta en el orden del ser, su acción penetra más profundamente en el interior de su efecto. Si esta causa es el ser absolutamente primero y perfecto, la eficacia de su acción se extenderá a la sustancia total de cada uno de sus efectos. En otras palabras: si Dios produce una cosa, esta producción ha de ser integral, dando al ser sus principios constitutivos de materia y forma juntamente con el ser de compuesto.

Un agente es tanto más noble y perfecto cuanto menos adminículos necesita para obrar. El agente perfectísimo en este género ejercerá su acción íntegra por sí mismo sin ayu-

[1] II *Sent.*, d. I, p. I, art. I, q. I, t. II, 17; dist. I, dub. 2, t. II, 37.

[2] Cf. *Hexaëmeron*, coll. 4, t. V, 361: «Numquam invenies quod ipse [Aristoteles] dicat quod mundus habuit principium vel initium, immo redarguit Platonem qui solus videtur posuisse tempus incepisse. Et istud repugnat lumini veritatis.»

[3] II *Sent.*, d. I, p. I, art. I, q. I, t. II, 16.

da alguna exterior. Este es el caso de Dios, el cual es capaz de producir las cosas por sí mismo sin recurrir a la ayuda de principios preexistentes.

Además, Dios, infinitamente simple en su esencia, no puede sacar de ella las cosas por participación de la misma; luego la producción de las cosas tiene por punto de partida la nada.

Finalmente, siendo Dios la misma perfección y simplicidad absolutas, no puede obrar según alguna de sus partes, sino que en su acción entra íntegro todo su ser. Por otra parte, el efecto ha de ser proporcionado a la causa; obrando, pues, Dios según todo su ser, el término final de esta operación no puede ser sino la producción integral del ser, al cual no precede sino Dios y la nada [1].

*
* *

Después de lo dicho se plantea un segundo problema íntimamente relacionado con el precedente, o sea, ¿cuándo ha tenido lugar esta producción integral de los seres?

La razón humana, incapaz de comprender por solas sus fuerzas la naturaleza del acto creador, no podía por sí misma determinar el momento de la creación. San Buenaventura pone de relieve esta impotencia al enumerar la serie de errores que desde la antigüedad venían sucediéndose hasta el momento que pronuncia las conferencias sobre el *Hexaëmeron*, en que, según declara [2], "nec adhuc clausi sunt clave putei abyssalis". El dilema es éste: o bien la creación consiste en producir el ser de las cosas sin materia alguna preexistente, y entonces lógicamente se concluye que el mundo ha comenzado en el tiempo, o bien el creador ha utilizado para su obra principios anteriores a la existencia del mundo, y entonces el universo creado aparece como eterno.

El nervio de argumentación de San Buenaventura para probar la creación en el tiempo radica siempre en la contradicción que existe entre la creación de la nada y la creación eterna del mundo. Esta contradicción se presenta tan grosera a los ojos del santo Doctor que no puede concebir que no haya sido vista por cualquier filósofo de medianos alcances [3]. Para probar su aserto emplea varios argumentos

[1] Esta serie de argumentos los expone en el libro II *Sent.*, d. I, p. I, art. I, q. I, t. II, 15-16.

[2] *Hexaëmeron*, coll. 6, t. V, 361. Cf. II *Sent.*, d. I, p. I, art. I, q. I, t. II, 16-17; ibid., art. 3, q. 2, pág. 37, donde enumera los errores habidos acerca de esta cuestión.

[3] II *Sent.*, d. I, p. I, art. I, q. 2, t. II, 22: «Dicendum quod ponere mundum aeternum esse sive aeternaliter productum, ponendo res omnes ex nihilo productas, omnino est contra veritatem et ra-

todos ellos dirigidos a probar esta afirmación: el infinito creado es imposible[1]. Perfecto conocedor de la tesis aristotélica que impugna, todos estos argumentos los funda precisamente sobre principios tomados de la misma filosofía de Aristóteles. En gracias a la brevedad, expondremos aquí el último.

En este argumento concluye San Buenaventura la imposibilidad de la eternidad del mundo de la imposibilidad de la coexistencia de un número infinito de seres simultáneos. El mundo, dice, ha sido hecho para el hombre; de aquí que no haya existido nunca sin hombres, porque en este caso no hubiera tenido razón de existir. Por otra parte, el hombre no vive más que en un tiempo determinado; por lo tanto, si el mundo existe de toda eternidad, en él ha habido siempre hombres, y en este caso, el número de hombres sube al infinito, lo cual acusa una infinidad de almas racionales. Siendo estas almas naturalmente inmortales, si esta infinidad de almas ha existido, continúa todavía existiendo, lo cual ha sido ya probado como imposible.

Continúa el Santo diciendo que los recursos a que se ha acudido para evitar este error son peores que el error mismo. Hay quien propone la metempsícosis diciendo que un número infinito de almas podría circular a través de cuerpos diferentes durante un tiempo infinito, en contra del principio que establece que cada forma es el acto propio y único de una materia determinada. Otros, al contrario, suponen que existe un entendimiento único común para toda la especie humana: confusión todavía más grave, porque entraña la supresión de las almas individuales, de las postrimerías del hombre y de la inmortalidad.

Este argumento, que Santo Tomás califica de muy fuerte y del cual dice que no ve cómo lo podrán evitar los partidarios de la eternidad del mundo[2], lo propone San Buenaventura en su *Comentario a las Sentencias*[3], en el cual toma ya posición firme contra el averroísmo mucho tiempo antes de que estallara este conflicto en la Universidad de París.

---

tionem, sicut ultima ratio probat; et adeo contra rationem, ut nullum philosophorum, quantumcumque parvi intellectus crederim hoc posuisse. Hoc enim implicat in se manifestam contradictionem.»

[1] II *Sent*, d. 1, p. 1, art. 1, q. 2, t. II. 20-22.

[2] *Summa theologica*, 1, 46, 2, ad octavum.

[3] II *Sent.*, d. 1, p. 1, art. 1, q. 2, t. II, 21.

5. Composición hilemórfica de la naturaleza creada

En la creación, tan múltiple en sus seres, rige un plan de unidad que hemos de buscar no solamente en su origen, desarrollo y fin, sino también en los elementos intrínsecos constitutivos de la misma. Tratando de los seres visibles no hay discusión en cuanto a la aplicación de la teoría de la composición hilemórfica universal. El punto delicado de la cuestión es saber si esta teoría de la composición de materia y forma se puede aplicar a las substancias espirituales: el ángel y el alma. San Buenaventura responde que sí[1]: "Et ideo illa positio videtur verior esse, scilicet quod in Angelo sit compositio ex materia et forma".

Los argumentos son igualmente valederos para el ángel y para el alma, aunque el santo Doctor plantee la cuestión mirando al ángel. Fundamenta su posición en este principio metafísico absolutamente general en todos los órdenes: en toda sustancia compuesta, de los dos elementos componentes el uno tiene la función de agente y el otro de paciente. Si se niega este principio no es posible entender la composición misma del ser compuesto, porque si los dos elementos están en potencia, están yuxtapuestos e inertes sin unirse jamás; si los dos están en acto, cada uno se basta a sí mismo, sin que pueda encontrarse causa alguna que los pueda unir para formar el compuesto. Ahora bien; al decir que el ángel es compuesto, se entiende que en él existe el elemento actual y posible. El acto es siempre la forma, y la potencia o posible la materia. En este sentido se afirma que el ángel es necesariamente compuesto de materia y forma[2].

Añade San Buenaventura otros argumentos fundados en la mutabilidad del ángel, ya sea que considere como principio de mutación la materia, ya que reduzca esta cualidad del ángel al principio general enunciado.

Falta ahora determinar qué clase de materia se atribuye al ángel. Al hablar San Buenaventura de la materia en las substancias espirituales, emplea esta palabra en un sentido más general, como una potencialidad absolutamente indeterminada. Como principio indeterminado que es, la materia no es esto o aquello, ni es corporal o espiritual, sino que se convertirá indiferentemente en cuerpo o espíritu según reciba una forma de cuerpo o de espíritu[3]: "materia

---

[1] II *Sent.*, d. 3, p. 1, art. 1, q. 1, t. II, 91. [2] L. c., p. 89.

[3] L. c., q. 2, t. II, 98. No cabe duda que este principio es aristotélico; cf. *Methaphysica*, VI, 3.

in se considerata nec est spiritualis nec corporalis, et ideo capacitas consequens essentiam materiae indifferenter se habet ad formam sive spiritualem sive corporalem".

Puesta esta concepción de la materia, ya no es difícil resolver las dificultades que puedan surgir: si se razona en plan de físico, éste considera la materia ya informada por la forma sensible, y en este caso, cuando habla de materia, la entiende tal como se encuentra en los cuerpos que son el objeto de su estudio. Para él toda la materia es corporal, y por lo tanto no atribuirá nunca al ángel la única materia que él conoce, que es la de los cuerpos en general.

Si se habla en plan de metafísico, éste, prescindiendo del ser concreto que da la experiencia, se remonta a la esencia de las cosas y a su substancia como tal. La substancia supone una existencia determinada que le confiere la forma, y una permanencia en la existencia que la materia confiere a esta forma. Ahora bien; la materia que considera el metafísico es la materia de toda substancia en general, independientemente del modo de ser definido que le confiere la forma. Considerada la materia así, es indeterminación pura. En este plan, el metafísico afirmará contra el físico que la materia de los ángeles es la misma que la de los cuerpos.

Para resolver el problema puede el teólogo escoger un camino u otro, y la solución que dé siempre será buena. Sin embargo, estando ordenadas todas las ciencias a la Sabiduría cristiana, y siendo la metafísica superior en dignidad a la física, ¿por qué no ha de aceptar el teólogo el juicio de la metafísica, ya que plantea la cuestión en un punto más elevado y la resuelve según la verdad? Todos están de acuerdo en negar que la materia de los ángeles sea una materia corporal; pero el metafísico tiene razón cuando considera la materia indeterminada, la cual han de determinar las formas angélicas y las formas corporales, como homogénea y numéricamente idéntica en los espíritus y en los cuerpos creados [1].

[1] II *Sent.*, d. 3, p. 1, art. 1, q. 2, t. II, 97. Esta identidad numérica la funda el santo Doctor en la indeterminación suma de la materia, mucho más amplia que la del género generalísimo respecto de su forma, y por esta razón es capaz de ser determinada por mayor número de formas que la de cualquier otro género. En el lugar citado, q. 3, t. II, 100, dice así: «Illa est unitas magis possibilitatis, quae adeo ampla est ut sustineat receptionem maioris multitudinis diversitatis formarum superadiectarum quam unitas formae alicuius universalis, etiam generis generalissimi; et hoc propter summam possibilitatem. Unde dicitur una numero, quia est una sine numero, quaemadmodum ovis carens signo, respectu ovium habentium signum, dicitur esse signata: per hunc modum intelligi potest materia numero una.»

6. El principio de individuación en los seres creados

Según acabamos de ver, los seres todos de la creación se nos presentan compuestos de materia y forma, substancias numéricamente distintas unas de otras, en las cuales la materia permite la individualización de la forma. Se plantea, pues, ahora este problema: ¿dónde radica el principio de individuación en las substancias creadas?

Para resolver este problema, San Buenaventura establece con insistencia la anterioridad metafísica de la substancialidad con relación a la distinción individual y al número que de ella resulta. Como Aristóteles, admite y enseña que la materia es el número, pero en el sentido de que si no hubiera materia no habría número. Hace posible la multiplicidad, pero no basta ella sola para constituirla. Al proporcionar al individuo la multiplicidad numérica, ésta no es más que un elemento subordinado a la individuación. La aparición de una multiplicidad de seres individualmente distintos supone la constitución de una substancia por los principios esenciales que la definen; esta substancia, una vez puesta, aparece distintamente de otras, y de su distinción nace el número como una propiedad accidental derivada de esta substancia. "Individuatio autem, dice el santo Doctor [1], est ex principiorum indivisione et appropiatione; ipsa enim rei principia, dum coniungantur, invicem se appropiant et faciunt individuum. Sed ad hoc consequitur esse discretum sive esse distinctum ab alio, et surgit ex hoc numerus, et ita accidentalis proprietas consequens ad substantiam". Poner el principio de individuación en la materia y el número es para San Buenaventura lo mismo que tomar la consecuencia por el principio. La materia puede ser la condición *sine qua non,* pero nunca la causa total, ni siquiera la causa [2].

El santo Doctor no admite igualmente la otra opinión, que pone el principio de individuación en la forma sola [3].

Por lo tanto, si la individuación no resulta ni de la materia sola ni de la forma sola, no puede salir más que de la unión de la materia y de la forma. Esta unión es la que

[1] II *Sent.*, d. 3, p. 1, art. 2, q. 2, t. II, 106.

[2] L. c., q. 3, t. II, 110: «Quod obiicitur quod individuatio est a materia, dicendum quod per illas auctoritates non datur intelligi quod materia sit principium individuationis, nisi sicut causa sine qua non, non autem sicut tota causa. Nec tamen ita potest attribui materiae personalis discretio, sicut individuatio, propter hoc quod dicit dignitatem quae principalius respicit formam.»

[3] II *Sent.*, d. 3, p. 1, art. 2, q. 3, t. II, 109.

hace que cada principio esencial se apodere del otro y se lo apropie, como el sello y la cera sobre la cual se imprime aquél. De esta impresión aparece una multitud de sellos sobre una cera primitivamente una; ni el sello se hubiera podido multiplicar sin la cera, ni las partes de la cera hubieran podido ser numéricamente distintas sin las múltiples impresiones del sello.

Si se quiere precisar y determinar más cuál de estos dos elementos es la causa principal de la individuación, responde el Santo que un individuo es *hoc aliquid*. Es *hoc*, o sea un ser particular que tiene asignada una posición determinada en el tiempo y en el espacio, la cual corresponde a la materia. Es también *aliquid*, o sea una esencia definible y capaz de ser captada por el pensamiento como específicamente distinta de otra, y esto se debe a la forma. La forma debe su existencia a la materia porque sin ella no podría existir. La materia debe a la forma el acto que limita su indeterminación y la actualiza. De la unión, pues, de estos dos principios surge el individuo [1].

Esta conclusión del santo Doctor confiere al individuo el máximo de distinción y de estabilidad. Al identificar la individualidad con la substancia misma le subordina los accidentes de tiempo y espacio, los cuales se ha pretendido poner como la causa de esta individualidad. Ciertamente el alma cristiana y la naturaleza angélica no podrían acomodarse a una individualidad accidental que les concedería un aristotelismo riguroso. Jesucristo no ha muerto por salvar a la especie, sino al individuo.

Llegados a este punto podríamos continuar discurriendo acerca del problema de la personalidad. Renunciamos a ello por no alargar demasiado estas páginas. Baste indicar que la personalidad es para el santo Doctor una propiedad esencial de la naturaleza racional inscrita en su mismo ser, que no supone ningún fin intermediario entre ella y Dios, la cual no puede estar fundada sobre accidente alguno; o sea, la persona añade a la simple individualidad lo que se podría llamar la eminencia actual, en cuanto que reside en

[1] L. c.: «Ideo est tertia positio satis planior, quod individuatio consurgit ex actuali coniunctione materiae cum forma, ex qua coniunctione unum sibi appropiat alterum; sicut patet cum impressio vel expressio fit multorum sigillorum in cera quae prius erat una, nec sigilla plurificari possent sine cera, nec cera numeratur, nisi quia fiunt in ea diversa sigilla. Si tamen quaeras, a quo venit principaliter; dicendum, quod individuum est *hoc aliquid*. Quod sit *hoc*, principaliter habet a materia, ratione cuius forma habet positionem in loco et tempore. Quod sit *aliquid*, habet a forma. Individuum enim habet *esse*, habet etiam *existere*. Existere dat materia formae, sed essendi actum dat forma materiae. Individuatio igitur in creaturis consurgit ex duplici principio.»

la forma más alta del sujeto que la posee, y en cuanto esta forma está revestida de una dignidad eminente [1]. Para San Buenaventura la persona es la dignidad que confiere la forma que reside incomunicablemente y de un modo diferente en cada sujeto [2]. Esta dignidad personal, que radica principalmente en la forma, tiene su plena realización, hablando de las criaturas, en los hombres y en los ángeles [3].

7. Las ideas ejemplares en Dios y en las criaturas

Para comprender mejor el pensamiento de San Buenaventura referente al tema propuesto, convendrá puntualizar antes algunos conceptos que serán de no poca ayuda para seguir la exposición de esta doctrina.

El *exemplar*, en su significación más estricta, es lo que sirve de prototipo en la realización de una cosa o de una acción [4]. La cualidad de *exemplar* supone, pues, en un ser determinado una causalidad formal respecto de otros seres [5]. Tomando esta palabra en su significación absoluta, sólo es aplicable a Dios, ya que solamente El conoce los modos infinitos según los cuales es imitable esta esencia por otros seres. Antes de ser criados, los expresa en su esencia de una manera inefable bajo la forma de ideas eternas de las cosas. El es, sin menoscabo ni mudanza alguna de sí mismo, la forma de las criaturas, y en El existía todo ser antes de aparecer en el mundo *modo divino*. Esta es la significación propia de *exemplar*. Podemos, pues, definir el *ejemplarismo* diciendo que es la doctrina que enseña el modo de cómo Dios es el prototipo de todo lo que existe y la manera según la cual están en él las cosas.

El término *exemplar*, según su significación propia, dice expresión activa en cuanto que es propio de la verdad operante, a la cual corresponde en las criaturas un elemento pasivo, algo que ellas habrán recibido y que manifestará su origen divino: la *imagen*. Esta, pues, tiene una significación pasiva, y así se llama imagen lo que expresa e imita un ser diferente [6]. Lo que se dice de la imagen se puede aplicar a

[1] L. c., t. II, 110.

[2] L. c.: «[Est] proprietas dignitatis incommunicabiliter existens in hypostasi; aliter tamen requiritur hic, aliter ibi.»

[3] L. c.: «Sed dignitatem dicit principaliter ratione formae; et sic patet, unde sit personalis discretio originaliter, in creaturis loquendo, sive in hominibus sive in angelis.»

[4] I *Sent.*, d. 31, p. 2, art. 1, q. 1, t. I, 540: «Exemplar dicitur ad cuius imitationem fit aliquid.»

[5] I *Sent.*, d. 6, art. un., q. 3, t. I, 129.

[6] I *Sent.* d. 31, p. 2, art. 1, q. 1, t. I, 540: «Sicut exemplar se-

otros géneros de imitación, como vestigio, sombra, etc. La huella que la acción divina ha dejado en sus obras es más o menos profunda según la naturaleza de éstas, pero siempre será ella la que acusará en la hechura salida de las manos de Dios un modo de ser *secundum Deum*. La huella que el *exemplar* ha dejado sobre y en la criatura y la manera según la cual la criatura expresa al Criador, nos presenta el segundo aspecto del ejemplarismo, ciertamente no menos interesante que el primero.

Apoyándonos en el mismo Doctor Seráfico [1], podemos dar una definición del ejemplarismo que comprenda este doble aspecto del mismo, diciendo que es la doctrina de las relaciones de expresión que existen entre Dios y las criaturas.

*
* *

En orden al ejemplarismo, San Buenaventura define la idea diciendo que es la semejanza de una cosa por la cual ésta es conocida y producida [2]. Hablando de Dios relaciona con el término *exemplar* los vocablos de idea, verbo, *ars* y *ratio* (razón) en esta forma: el *exemplar* es idea en cuanto prevé, es verbo en cuanto propone, es *ars* en cuanto realiza su designio, es *ratio* en cuanto lo termina. Como todos estos vocablos designan una sola y misma cosa en Dios, los emplea el santo Doctor indistintamente, como él mismo lo advierte [3].

Dios conoce las cosas por sus ideas y en esta forma existen en Dios. En él la razón de conocer es la verdad misma, y el objeto conocido la especie; la criatura no es más que una mera semejanza de la verdad. Siendo, pues, la razón del conocimiento la verdad misma, se sigue que esta razón debe ser considerada como soberanamente expresiva, o sea capaz de hacer conocer de una manera perfecta. Ahora bien; todo lo que expresa de una manera perfecta hace el objeto conocido perfectamente semejante por una asimilación conveniente. De aquí que en Dios la verdad, que es la que hace conocer, es ella misma semejanza expresiva e idea. En cambio, en el conocimiento humano el principio de conocer estriba solamente en la semejanza [4].

Esta diferencia entre el conocimiento humano y divino

cundum proprietatem vocabuli dicit expressionem per modum activi... sic e contrario imago per modum passivi; et dicitur imago quod alterum exprimit et imitatur.»

[1] Cf. *Itinerarium*, c. 2, t. v, 302.
[2] 1 *Sent.*, d. 35, art. un., q. 1, t. 1, 600.
[3] *Breviloquium*, 1, c. 8, t. v, 216.
[4] 1 *Sent.*, d. 35, art. un., q. 1, t. 1, 601.

es radical, pero además de ésta hay otras. El conocimiento humano es causado por las cosas y, por lo tanto, depende de ellas. Es una semejanza imitativa, y como la semejanza viene del exterior, la inteligencia adquiere algo y, por tanto, se convierte en algo compuesto. En el conocimiento divino no puede darse esta imperfección, porque en él el conocimiento de las cosas, que se encierra en sí propio, supone una semejanza *exemplativa* que ni viene del exterior ni causa composición alguna por su unión con la inteligencia y, por lo tanto, no se puede hablar de imperfección. Ya que la inteligencia divina es la luz suprema, la verdad, el acto puro, es igualmente capaz de expresarlo todo [1], de suerte que bajo un aspecto se puede llamar una semejanza común porque es la expresión común de todas las cosas, y bajo otro aspecto, semejanza propia, porque expresa cada cosa perfecta e integralmente [2]. Se extiende a todo, lo mismo al universal que al particular [3].

El conocimiento que Dios tiene de las cosas no depende de la esencia o *quididad* que éstas pudieran tener en él (tesis panteísta) [4], ni tampoco depende de su calidad de causa suprema en cuanto que los conoce en su potencia capaz de ser aplicable a todos los seres posibles [5]. Dios conoce por las ideas y tiene en sí las razones y las semejanzas de las cosas que él conoce en sí mismo, y que son igualmente principio de conocer para los que las contemplan. Como afirma el santo Doctor, negar esta verdad entrañaría como consecuencia lógica la negación del Hijo de Dios [6]. En la producción de las criaturas Dios obra por el *ars* proponiéndose en su voluntad un fin determinado; por consiguiente, es preciso que tenga en sí las razones expresas y expresivas de las cosas [7]. Esto es manifiesto, porque todo agente que obra por razón y no por necesidad conoce la cosa que se propone hacer antes de que sea hecha. Existe, pues, en él la realidad o la semejanza. Ahora bien; las cosas, antes de que existan, no pueden estar en Dios; no puede existir en él más que la semejanza. Esta, por la cual una cosa es conocida y producida, es precisamente la idea. Consiguientemente, Dios conoce las cosas por las ideas [8]. El fundamento,

[1] *De scientia Christi*, t. v, 9. Cf. 1 *Sent.*, d. 38, art. 1, q. 2, t. 1, 671.
[2] *De scientia Christi*, t. v, 16.
[3] 1 *Sent.*, d. 35, art. un., q. 4, t. 1, 610.
[4] *De scientia Christi*, q. 2, t. v, 6.
[5] 1 *Sent.*, d. 35, art. un., q. 1, t. 1, 601.
[6] L. c., d. 6, q. 3, t. 1, 130.
[7] *Expresas*, en cuanto se encuentran en él; *expresivas*, en cuanto dan a cada criatura su forma determinada y son principio de conocimiento.
[8] 1 *Sent.*, d. 35, art. un., q. 1, t. 1, 600.

pues, del conocimiento divino de las cosas son las ideas ejemplares.

En estas ideas existentes en Dios no hay distinción real entre ellas. De aquí que la representación de las cosas en Dios sea una y múltiple. Es múltiple en el sentido que representa un gran número de cosas distintamente y con una verdad plena. Mejor me vería yo en Dios, dice el santo Doctor, que en mí mismo [1]. En efecto, la idea en Dios es la semejanza de una cosa por la cual esta cosa es conocida. Esta semejanza es *secundum rem* la misma verdad divina; y como ésta es una, se sigue que *secundum rem* todas las ideas son una sola y misma cosa, según lo afirma San Agustín [2].

Sin embargo, si bien no existe distinción real entre las ideas en Dios, connotando la esencia divina una multiplicidad de cosas, cabe hacer una distinción de estas ideas en Dios no *secundum rem*, sino *secundum rationem intelligendi*, o sea distinción de razón [3].

Si miramos ahora la modalidad de ser de las ideas ejemplares en Dios diremos que las cosas son conocidas de Dios de toda eternidad; antes de existir en el tiempo, existían ya *ab aeterno* en su autor. Esto es patente si consideramos que así como el poder divino es capaz de producir por sí mismo todo, igualmente la luz divina es capaz de *expresarlo* todo. Este acto de expresión es intrínseco y, por tanto eterno. Siendo, pues, la expresión una semejanza, la inteligencia divina, expresando eternamente por su verdad soberana todas las cosas, tiene en sí de toda eternidad las semejanzas ejemplares que no se distinguen de ella, pero son lo que es ella esencialmente [4].

Cabría hablar aquí del Verbo ejemplar en su relación con el Padre y con las criaturas. Como la abundancia de doctrina sobre este tema nos ha ocupado más espacio del que nos habíamos propuesto, hemos de renunciar a ello. De la teoría de la iluminación divina en las inteligencias hablaremos en su lugar.

[1] *Hexaëmeron*, coll. 12, t. v, 385 ss.

[2] I *Sent.*, d. 35, art. un., q. 2, t. I, 605: «Idea in Deo dicit similitudinem, quae est ratio cognoscendi; illa autem secundum rem est ipsa divina veritas; et quia illa est una, patet, quod secundum rem omnes ideae unum sunt. Et hoc dicit Augustinus expresse, quod in illa arte omnia sunt unum.»

[3] I *Sent.*, d. 35, art. un., q. 3, t. I, 608.

[4] *De scientia Christi*, q. 2, t. v, 9: «Sicut divina virtus in causando res sufficiens est se ipsa omnia producere, sic divina lux et veritas omnia exprimere; et quia exprimere est actus intrinsecus, ideo aeternus; et quia expressio est quaedam assimilatio, ideo divinus intellectus, sua summa veritate omnia aeternaliter exprimens, habet aeternaliter omnium rerum similitudines exemplares, quae non sunt aliud ab ipso, sed sunt quod est essentialiter.»

8. El conocimiento humano

San Buenaventura distribuye el conjunto de actividades del alma en tres grupos: las actividades vegetativas, las sensitivas y las racionales. Estas las subdivide en otras dos: el querer y el conocer; la voluntad y el entendimiento [1]. Estas dos facultades, las más importantes del alma, no se identifican con ella de manera que se las pueda considerar como principios intrínsecos y esenciales, ni tampoco se distinguen de ella de modo que se las pueda considerar de otro género; verbigracia: como accidentes [2]. Por tanto, sin ser ellas substancias, se reducen al género de substancia, por cuanto que todo lo positivo de su ser es consustancial con el alma y están colocadas en el mismo género por reducción. "Istae potentiae sunt animae consustantiales et sunt in oedem genere per reductionem" [3]. Sin embargo, son distintas entre sí en cuanto facultades, pero son unas en cuanto facultades de una misma substancia. El santo Doctor no admite de ninguna manera el considerar estas facultades como accidentes del alma [4]. De aquí que, hecha abstracción de todo accidente, el alma se conoce, se ama y conserva su memoria.

El entendimiento y la voluntad son, pues, para el alma *viae*, o sea los órganos de transición y de transmisión por donde la acción de la substancia alcanza sus diversos objetos. Son instrumentos inmediatos que no admiten intermediario entre ellos y la substancia donde radican.

Hechas estas anotaciones preliminares respecto de las relaciones entre el alma y sus potencias, fijemos ahora nuestra atención en el entendimiento en orden al conocer. San Buenaventura admite la distinción corriente de entendimiento agente y posible. Sin embargo, para él el entendimiento agente no es todo actuación, aun hecha abstracción de su naturaleza de creado y considerado solamente en orden al conocimiento: depende en su actuación de las especies que tiene en reserva la imaginación. Igualmente, el entendimiento posible no es posibilidad pura, por cuanto se vuelve al in-

[1] II *Sent.*, d. 25, art. un., q. 2, t. II, 596.

[2] L. c., d. 24, p. I, art. 2, q. I, t. II, 560: «Potentiae animae nec adeo sunt idem ipsi enimae, sicut sunt eius principia intrinseca et essentialia (o sea la materia y forma que la constituyen), nec adeo diversae, ut cedant in aliud genus, sicut accidentia, sed in genere substantiae sunt per reductionem.»

[3] I *Sent.*, d. 3, p. 2, art. I, q. 3, t. I, 86.

[4] *Hexaëmeron*, coll. 26, t. v, 340: «Virtus etiam non est substantiae accidentalis.»

pues, del conocimiento divino de las cosas son las ideas ejemplares.

En estas ideas existentes en Dios no hay distinción real entre ellas. De aquí que la representación de las cosas en Dios sea una y múltiple. Es múltiple en el sentido que representa un gran número de cosas distintamente y con una verdad plena. Mejor me vería yo en Dios, dice el santo Doctor, que en mí mismo [1]. En efecto, la idea en Dios es la semejanza de una cosa por la cual esta cosa es conocida. Esta semejanza es *secundum rem* la misma verdad divina; y como ésta es una, se sigue que *secundum rem* todas las ideas son una sola y misma cosa, según lo afirma San Agustín [2].

Sin embargo, si bien no existe distinción real entre las ideas en Dios, connotando la esencia divina una multiplicidad de cosas, cabe hacer una distinción de estas ideas en Dios no *secundum rem,* sino *secundum rationem intelligendi,* o sea distinción de razón [3].

Si miramos ahora la modalidad de ser de las ideas ejemplares en Dios diremos que las cosas son conocidas de Dios de toda eternidad; antes de existir en el tiempo, existían ya *ab aeterno* en su autor. Esto es patente si consideramos que así como el poder divino es capaz de producir por sí mismo todo, igualmente la luz divina es capaz de *expresarlo* todo. Este acto de expresión es intrínseco y, por tanto eterno. Siendo, pues, la expresión una semejanza, la inteligencia divina, expresando eternamente por su verdad soberana todas las cosas, tiene en sí de toda eternidad las semejanzas ejemplares que no se distinguen de ella, pero son lo que es ella esencialmente [4].

Cabría hablar aquí del Verbo ejemplar en su relación con el Padre y con las criaturas. Como la abundancia de doctrina sobre este tema nos ha ocupado más espacio del que nos habíamos propuesto, hemos de renunciar a ello. De la teoría de la iluminación divina en las inteligencias hablaremos en su lugar.

[1] *Hexaëmeron,* coll. 12, t. V, 385 ss.
[2] I *Sent.,* d. 35, art. un., q. 2, t. I, 605: «Idea in Deo dicit similitudinem, quae est ratio cognoscendi; illa autem secundum rem est ipsa divina veritas; et quia illa est una, patet, quod secundum rem omnes ideae unum sunt. Et hoc dicit Augustinus expresse, quod in illa arte omnia sunt unum.»
[3] I *Sent.,* d. 35, art. un., q. 3, t. I, 608.
[4] *De scientia Christi,* q. 2, t. V, 9: «Sicut divina virtus in causando res sufficiens est se ipsa omnia producere, sic divina lux et veritas omnia exprimere; et quia exprimere est actus intrinsecus, ideo aeternus; et quia expressio est quaedam assimilatio, ideo divinus intellectus, sua summa veritate omnia aeternaliter exprimens, habet aeternaliter omnium rerum similitudines exemplares, quae non sunt aliud ab ipso, sed sunt quod est essentialiter.»

8. El conocimiento humano

San Buenaventura distribuye el conjunto de actividades del alma en tres grupos: las actividades vegetativas, las sensitivas y las racionales. Estas las subdivide en otras dos: el querer y el conocer; la voluntad y el entendimiento [1]. Estas dos facultades, las más importantes del alma, no se identifican con ella de manera que se las pueda considerar como principios intrínsecos y esenciales, ni tampoco se distinguen de ella de modo que se las pueda considerar de otro género; verbigracia: como accidentes [2]. Por tanto, sin ser ellas substancias, se reducen al género de substancia, por cuanto que todo lo positivo de su ser es consustancial con el alma y están colocadas en el mismo género por reducción. "Istae potentiae sunt animae consustantiales et sunt in oedem genere per reductionem" [3]. Sin embargo, son distintas entre sí en cuanto facultades, pero son unas en cuanto facultades de una misma substancia. El santo Doctor no admite de ninguna manera el considerar estas facultades como accidentes del alma [4]. De aquí que, hecha abstracción de todo accidente, el alma se conoce, se ama y conserva su memoria.

El entendimiento y la voluntad son, pues, para el alma *viae,* o sea los órganos de transición y de transmisión por donde la acción de la substancia alcanza sus diversos objetos. Son instrumentos inmediatos que no admiten intermediario entre ellos y la substancia donde radican.

Hechas estas anotaciones preliminares respecto de las relaciones entre el alma y sus potencias, fijemos ahora nuestra atención en el entendimiento en orden al conocer. San Buenaventura admite la distinción corriente de entendimiento agente y posible. Sin embargo, para él el entendimiento agente no es todo actuación, aun hecha abstracción de su naturaleza de creado y considerado solamente en orden al conocimiento: depende en su actuación de las especies que tiene en reserva la imaginación. Igualmente, el entendimiento posible no es posibilidad pura, por cuanto se vuelve al in-

[1] II *Sent.,* d. 25, art. un., q. 2, t. II, 596.
[2] L. c., d. 24, p. I, art. 2, q. I, t. II, 560: «Potentiae animae nec adeo sunt idem ipsi enimae, sicut sunt eius principia intrinseca et essentialia (o sea la materia y forma que la constituyen), nec adeo diversae, ut cedant in aliud genus, sicut accidentia, sed in genere substantiae sunt per reductionem.»
[3] I *Sent.,* d. 3, p. 2, art. I, q. 3, t. I, 86.
[4] *Hexaëmeron,* coll. 26, t. V, 340: «Virtus etiam non est substantiae accidentalis.»

teligible que la especie sensible contiene y lo extrae por la virtud que le confiere el entendimiento agente y lo juzga [1]. De aquí que cada uno de estos dos entendimientos no puedan ejercer su actividad sin el concurso efectivo del otro, y, por tanto, más que dos facultades complementarias deben ser considerados como dos movimientos conjugados y recíprocos en el fondo de una sola y misma operación [2].

De este modo se propone San Buenaventura descartar el error de Avicena del doble entendimiento, que, si bien el aristotelismo cristiano evita este error poniendo el sucedáneo del dualismo del conocimiento en la misma alma, el santo Doctor, consecuente con su principio de la consubstancialidad de las potencias con el alma, considera a los dos entendimientos como dos simples funciones en el seno de una misma substancia y dos aspectos correlativos de una misma operación [3].

Respecto al origen de nuestros conocimientos, San Buenaventura rechaza el innatismo de los platónicos. Acepta en toda su fuerza el principio aristotélico de que el alma humana en su origen es *tamquam tabula rasa,* en la cual no hay nada escrito. Nuestros conocimientos comienzan por los sentidos. Para elevarnos a la percepción de los inteligibles es preciso que en una forma u otra recibamos una primera excitación del sensible [4].

Admite el santo Doctor respecto a los primeros principios que sean innatos en cierto modo y adquiridos bajo otro aspecto no sólo en lo concerniente al conocimiento particular de sus conclusiones, sino también en lo que se refiere a su conocimiento universal y como principios. Son innatos en el sentido de que la luz natural, o medio por el cual los adquirimos, es innata; son, sin embargo, adquiridos en el sentido de que debemos buscar por medio de la experiencia las especies, sin las cuales no podríamos formarlos nunca [5].

*
* *

---

[1] El término *iudicare,* juzgar, es el equivalente agustiniano de la abstracción aristotélica. Este es el término que emplea San Buenaventura cuando habla de la abstracción.

[2] II *Sent.,* d. 24, p. 1, art. 2, q. 4, t. II, 569, 571.

[3] Cf. II *Sent.,* l. c., II, 571.

[4] I *Sent.,* d. 16, art. un., q. 2, t. I, 281.

[5] *Hexaëmeron,* coll. 8, t. V, 496: «Anima autem nostra habet supra se quodam lumen naturae signatum per quod habilis est ad cognoscenda prima principia, sed illum solum non sufficit, quia secundum Philosophum, prima principia cognoscimus in quantum terminos cognoscimus. Quando enim scio quid totum, quid pars, statim scio quod omne totum maius est sua parte.» Cf. II *Sent.,* d. 24, p. 1, art. 2, q. 4, t. II, 569.

Conocida ya la naturaleza del entendimiento, hemos de examinar ahora sus funciones, o sea en cuanto se apodera sucesivamente de los objetos situados en los diversos planos de perfección. San Buenaventura establece una distinción muy general correspondiente a las dos actitudes iniciales entre las cuales puede optar el alma humana: o bien mira hacia lo alto, o bien se vuelve hacia lo bajo. Esta posibilidad no se refiere exclusivamente a la facultad de conocer, sino que es del alma racional íntegra con sus dos facultades de conocer y querer. Existe, pues, en el alma la razón superior y la razón inferior, que no se distinguen como dos facultades, sino como un oficio o función dentro de una misma esencia [1]. Es, pues, la misma razón la que opera, la cual en cuanto considera el inteligible se llama superior, y en cuanto considera el sensible se llama inferior. Los nombres, pues, de inferior y superior son dos funciones de una misma razón.

Además de la estructura de nuestra facultad de conocer, el problema del conocimiento pide que determinemos las condiciones requeridas para que esta facultad pueda ejercer sus funciones. Si consideramos el sujeto que conoce con relación al objeto conocido, diremos que el objeto propio del conocimiento intelectual es la verdad. La verdad, pues, supone una relación existente entre el ser y el conocimiento, de tal manera que podríamos decir que la verdad es la esencia del ser captado y concebido por un pensamiento [2]. Para que la verdad sea sin defecto se requiere que la aprehensión de la esencia del ser por el entendimiento se adapte a la realidad de la esencia del mismo ser; de aquí la definición clásica de la verdad: la adecuación del entendimiento y su objeto [3].

La verdad, pues, supone estas dos condiciones: inmutabilidad del objeto conocido de una parte, e infalibilidad del conocimiento que la aprehende por otra: "cognitio certitudinalis esse non potest nisi sit ex parte scibilis immutabilis, et infallibilitas ex parte scientis" [4]. Como de parte del objeto no existe tal inmutabilidad, y nuestro conocimiento carece también de infalibilidad [5], de aquí que los conocimientos de la ciencia humana confieran a ésta los caracteres de perecedera, incierta y vana, como lo somos nosotros,

---

[1] *Breviloquium,* II, c. 9, t. V, 227; II *Sent.,* d. 24, p. 1, art. 2, q. 2, t. II, 564.

[2] I *Sent.,* d. 8, p. 1, art. 1, q. 1, t. I, 152.

[3] *Breviloquium,* VI, c. 8, t. V, 273; I *Sent.,* d. 40, art. 2, q. 1, t. I, 707.

[4] *De scientia Christi,* IV, t. V, 23.

[5] *Sermo II de rebus theologicis,* t. V, 541.

mezclada de mucha duda y mucha ignorancia. Más bien que ciencia es una imagen de ciencia [1].

Sin embargo, la experiencia nos enseña que hay certeza en nuestros conocimientos, los cuales se nos presentan con tal evidencia que no somos capaces de comprender su necesidad en un entendimiento tan radicalmente contingente como es el nuestro. Este contraste, que a primera vista parece un misterio incomprensible, es lo que decide a San Buenaventura a buscar la razón suficiente en la teoría de la iluminación, o sea el hombre no puede conocer ninguna verdad sin Dios; sin embargo, a Dios no lo puede ver. Es preciso poner en el interior del pensamiento una energía trascendental, cuyo origen le queda oculto. Las razones eternas serán la clave de la doctrina bonaventuriana del conocimiento, cuya corriente continuarán Juan Peckham, Mateo de Aquasparta, Rogerio Marston, etc.

Para explicar el proceso del conocimiento San Buenaventura establece el hecho de una iluminación divina. Constantemente repite que nuestro entendimiento es una luz venida de Dios, con auxilio de la cual conocemos todas las cosas. Esta tesis constituye en la doctrina del santo Doctor una especie de tema conductor presente en todas sus obras. Aduce con frecuencia los textos de la Escritura que lo expresan. Sobre todo ocupa un lugar preferente en sus escritos el texto de la Epístola de San Jaime, 1, 17: *Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est descendens a Patre luminum.* La generalidad del término que designa en este lugar el contenido de la iluminación conviene admirablemente al pensamiento del santo Doctor, ya que la iluminación intelectual es a sus ojos como un caso particular de la iluminación general que abarca, al mismo tiempo que la ciencia, los dones de la gracia con sus virtudes y frutos [2].

Al entrar en el fondo del problema de la iluminación, hemos de recordar lo que hemos dicho arriba, o sea que la primera condición requerida para que una verdad sea posible ha de ser la inmutabilidad del objeto que se ha de conocer, la cual, como ya hemos visto, no puede encontrarse ni en el ser propio del objeto ni en la representación que nuestro pensamiento forma de las cosas. No le queda otro camino a la verdad para ser inmutable más que el ser del

[1] *Commentarius in Sapientiam,* c. 8, t. VI, 162: «Quamvis praesens scientia hominis magis possit dici similitudo scientiae quam scientia, quia multae dubietati et multae ignorantiae est permixta.»
[2] *Comm. in Ioannem,* I, 12, t. VI, 249: Non videt oculus nisi a luce specialissima illustratur» ; *De donis S. Sancti,* IV, 2, t V, 474: «Anima multiformem habet claritatem, et ab una transcendit in aliam.»

objeto en cuanto subsiste en el pensamiento de Dios, o sea en las razones eternas [1].

Veamos ahora cómo se puede concebir el contacto entre la verdad divina en las razones eternas y el pensamiento humano. San Buenaventura rechaza la solución platónica porque conduce el pensamiento humano al escepticismo al proponerle como verdad un objeto inaccesible. Rechaza igualmente a Aristóteles y a los aristotélicos, porque en su solución hacen imposible el acabamiento de la ciencia, declarando inaccesible el principio fundamental de la misma [2].

Para cimentar el criterio de certeza de la verdad, el santo Doctor advierte que no cabe admitir nada de lo creado entre Dios y nosotros, llámesele influencia intermediaria de las razones eternas o como se quiera [3]. Hecha esta salvedad, declara que el hombre no puede adquirir la certeza de los conocimientos sin el concurso de las razones eternas, y esto no en cuanto las consideramos aprehendidas por su pensamiento, sino en cuanto que ellas residen más arriba de él en la verdad eternal de Dios: "quod mens in certitudinali cognitione per incommutabiles et aeternas leges habeat regulari, non tamquam per habitum suae mentis, sed tamquam per eas quae sunt supra se in veritate aeterna" [4].

Excluído todo intermediario entre Dios y nuestro pensamiento, que no implica, sin embargo, ninguna percepción de estas ideas en cualquier grado que se la suponga, la naturaleza de esta acción directa de las razones eternas sobre nuestra alma se nos presenta como una acción reguladora: "Ad certitudinalem cognitionem necessario requiritur ratio aeterna ut regulans" [5]. Así, las esencias aprehendidas por nuestro pensamiento lo fijan de una manera inmutable en su contenido, porque la necesidad de la idea divina se comunica en cierto modo a ellas. El pensamiento humano adquiere, pues, su estabilidad bajo la necesidad del acto eterno por el cual Dios se piensa a Sí mismo y conoce todas sus participaciones posibles. Pero al mismo tiempo que las razones eternas fijan el pensamiento humano, lo mueven dirigiéndolo hacia él *ut regulans et motiva* [6]. La

[1] *De scientia Christi,* IV, t. V, 23; cf. *Itinerarium,* c. 3, t. V, 304.
[2] *Sermo* IV *de rebus theologicis,* t. V, 572; cf. *De scientia Christi,* IV, t. V, 23.
[3] *De scientia Christi,* IV, t. V, 23; *Hexaëmeron,* coll. 2, t. V, 338; I *Sent.,* d. 3, art. I, q. 3, t. I, 75.
[4] *De scientia Christi.* IV, t. V, 23.
[5] L. c.
[6] *De scientia Christi,* IV, t. V, 23: «Et ideo est tertius modus intelligendi quasi medium tenens inter utramque viam, scilicet quod ad certitudinalem cognitionem necessario requiritur ratio aeterna

función de las razones eternas es reunir y ordenar la multiplicidad de nuestras experiencias sensibles orientándolas hacia los centros fijos, cuales son los primeros principios simples o universales y los primeros principios complejos de la ciencia y de la moral [1].

De lo dicho se infiere que no puede haber certeza humana posible sin la colaboración inmediata de Dios al acto de nuestro conocimiento. En efecto, los conocimientos dependen de los principios, y éstos surgen en nosotros bajo la acción reguladora y motriz de las ideas divinas; de donde se sigue que toda certeza nos viene necesariamente por mediación de los primeros principios, las razones eternas y su fundamento divino.

Además, la presencia de las razones eternas no solamente es requerida para la estabilidad de nuestros conocimientos, sino que también entra en la operación por la cual formamos los mismos conocimientos. La manera de obrar las razones eternas en nosotros, como la propia luz divina, es a modo de presencia y no a título de objeto conocido. El santo Doctor descarta una doctrina semejant a la que comúnmente se designa con el nombre de ontologismo [2]. La luz divina es, pues, medio de conocer y no un objeto conocido. Permanece oculta y, sin embargo, afirmamos la presencia por los efectos que produce. La considera como fuente del conocimiento en el pensamiento que ella fecunda sin dejarse ver [3].

Esta aprehensión indirecta por el pensamiento de un objeto que no vemos, pero que los efectos del mismo acusan su presencia, es lo que en la terminología de San Buenaventura recibe el nombre de *contuitio*. Una intuición sería una vista directa de Dios, que no es posible en este mundo. La luz divina, si bien obra inmediatamente en nosotros, no puede ser vista. De Dios no caben en este mundo más que contuiciones [4] en las cosas, en nuestra alma o en los principios trascendentes que aprehendemos: "Haec lux est inaccesibilis, et tamen proxima animae etiam plus quam ipsa sibi. Est etiam inalligabilis et tamen summe intima" [5]. Esta luz, pues, siempre presente, siempre operante,

ut regulans et ratio motiva, non quidem ut sola et in sua omnimoda claritate, sed cum ratione creata, et ut ex parte a nobis cotuita secundum statum viae.»

[1] I *Sent.*, d. 17, art. un., q. 4, t. I, 301; *Hexaëmeron*, coll 2, t. V, 338.

[2] II *Sent.*, d. 23, art. 2, q. 3, t. II, 544.

[3] *Hexaëmeron*, coll. 5, t. V, 359: «Primo ergo anima videt se... in luce aeterna tamquam in obiecto fontano.»

[4] *Itinerarium*, c. 2, t. V, 302; *Hexaëmeron*, coll. 5, t. V, 359.

[5] *Hexaëmeron*, coll. 12, t. V, 386.

actor y regla de las más insignificantes operaciones de nuestro pensamiento, queda para nosotros trascendente e inaccesible, sin que jamás pueda transformarse aquí abajo en objeto conocido.

9. Estructura y finalidad del universo

Expuestas ya las ideas que preceden referentes al pensamiento filosófico del Doctor seráfico, nos ha parecido oportuno cerrar esta exposición poniendo ante los ojos del lector un breve resumen o síntesis de la concepción del universo tal como San Buenaventura la propone en sus escritos, singularmente en el *Itinerarium mentis in Deum*.

Como ya hemos advertido arriba, el centro de perspectiva en que se coloca San Buenaventura para ver el universo es el hecho concreto, real e histórico de la creación, tal como nos lo da a conocer la única luz que puede poner de manifiesto, en su sentido más profundo, la existencia de este hecho: la fe. El mundo ha sido creado por Dios. El hombre, fin inmediato de las cosas, ha sido puesto por Dios en el mundo por el hecho simultáneo de la creación y elevación a un estado que trasciende el orden puramente natural de las cosas. Este hombre cayó de su estado por su culpa, y como consecuencia de esta caída ha sufrido profundas perturbaciones, tanto en el orden natural como en el sobrenatural. La reparación ha sido hecha por el Verbo encarnado, que lo ha rehabilitado en este orden sobrenatural y lo conserva orientado a su fin en este orden trascendente. La historia del mundo es ésta. Toda filosofía que, aun por razón de método, prescinda de estos hechos, construiría un sistema que nunca podría adaptarse a la realidad de las cosas. Excluída la creación, no podría justificarse la existencia de los seres contingentes; negada la culpa, sería un enigma indescifrable la existencia del mal y del desorden universal; o también, ignorada la culpa, sería desconocido el remedio e imposibilitada toda rehabilitación, a la cual, sin embargo, aspira toda criatura [1].

[1] *Itinerarium*, c. I, t. V, 297: «Secundum primam naturae institutionem creatus fuit homo habilis ad contemplationis quietem, et ideo posuit eum Deus in paradiso deliciarum. Sed avertens se a vero lumine ad commutabile bonum, incurvatus est ipse per culpam propriam, et totum genus suum per originale peccatum, quod dupliciter infecit humanam naturam, scilicet ignorantia mentem et concupiscentia carnem; ita quod excaecatus homo et incurvatus in tenebris sedet et caeli lumen non videt, nisi sucurrat gratia cum iustitia contra concupiscentiam, et scientia cum sapientia contra ignorantiam. Quod totum fit per Iesum Christum, qui factus est

Mirado el universo desde este punto de vista, sería un libro ininteligible y lleno de misterios. Oscurecida o anulada la única luz que nos muestra la realidad de las cosas en su verdadero sentido, el esfuerzo del entendimiento humano, guiado por la sola razón, se vería envuelto en una infinidad de errores que le ocultarían completamente las inmensas bellezas e infinitas armonías de que la acción infinita de Dios ha adornado su obra. Esta ha sido la historia de todas las filosofías que han elaborado sus sistemas al margen de la fe [1].

Establece, pues, San Buenaventura la luz de la fe como necesaria para tener una visión certera del orden de las cosas. Es preciso que la mente quede penetrada hasta en lo más hondo por la justicia de la fe, para que pueda ser habilitada para percibir el vivo fulgor que escapa de la creación toda. Sin esta luz el entendimiento humano queda como mutilado, o como dice con frase fuerte el mismo santo Doctor, "omnes qui non habent hanc fidem, manum habent amputatam" [2], no tienen la llave nobilísima que les abriría la puerta de la sabiduría [3].

Con la fe se tiene el conocimiento de la Escritura y de Jesucristo, y ambos conocimientos nos abren el libro del universo para leer en él el verdadero sentido de las cosas. No cabe duda—nos dice el santo Doctor—que el hombre en la revelación primitiva tenía un cabal conocimiento de las cosas, y por las trazas divinas manifestadas en ellas se elevaba a Dios alabándole, reverenciándole y amándole; por medio de estos actos nobilísimos, las criaturas eran ordenadas a Dios. Perdida esta revelación por la caída del hombre y con ella el conocimiento verdadero de las cosas, quedó rota la ordenación natural de las criaturas a Dios por medio del hombre. De aquí que ese gran libro del universo quedó indescifrable para el hombre; el sentido del mismo le era escondido; no podía leer en él; se convirtió en libro muerto y borrado. Después de este hecho se imponía la necesidad de otro libro cuyas páginas hicieran revivir los caracteres borrosos del primero y pusiera de manifiesto las

---

nobis a Deo sapientia et iustitia et sanctificatio et redemptio.» Cf. etiam *De reductione artium ad theologiam,* t. v, 323.

[1] *Hexaëmeron,* coll. 4, t. v, 349: «Philosophi dederunt novem scientias et polliciti sunt dare decimam, scilicet contemplationem. Sed multi..., dum se voluerunt dividere a tenebris erroris, megnis erroribus se immiscuerunt; dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt; superbientes de sua scientia, luciferiani facti.»

[2] *Hexaëmeron,* coll. 3, t. v, 344: «Quia mentis nostrae acies invalida in tam excellenti luce non figitur, nisi per iustitiam fidei emundetur. Unde omnes qui non habent hanc fidem, manum habent amputatam.»

[3] *Hexaëmeron,* coll. 3, t. v, 344 ss.

analogías entrañadas en las cosas. Este libro providencial es la Escritura, cuyos fulgores divinos, derramándose sobre cada una de las páginas del libro de la naturaleza, ponen en viva luz las semejanzas, propiedades y metáforas que el dedo divino ha escrito en las entrañas de las cosas contenidas en el libro de la creación. La Escritura es, pues, el libro reparador del universo entero, al cual guía en el conocimiento, en la alabanza y en el amor de Dios [1].

Para llegar al conocimiento integral de la estructura íntima del universo, tanto en el orden estático como en el dinámico, es también indispensable conocer a Jesucristo. El conocimiento de las cosas nos lleva al sumo de los conocimientos: la contemplación, cuya llave es el conocimiento del Verbo increado, por el cual todas las cosas son producidas; del Verbo encarnado, por el cual son reparadas; del Verbo inspirado, por el cual todas las cosas son reveladas. Desconociendo a Jesucristo desde este triple punto de vista, nunca podrá nuestro entendimiento descubrir en el libro de la creación el origen de las cosas, el fin a que están ordenadas y le será vedado percibir los vivos resplandores con que las cosas reflejan la majestad infinita de Dios [2].

San Buenaventura sienta estos principios: la Sabiduría, o sea Dios mismo, a la cual debe tender nuestra mente, está entrañada en las cosas, en las criaturas, en toda ciencia y en la filosofía natural [3].

En virtud de esta presencia divina son constituidas en su ser las cosas, se distribuyen en jerarquías y aparecen

---

[1] L. c., coll. 13, t. v, 390: «Certum est quod homo stans habebat cognitionem rerum creatarum et per illarum repraesentationem ferebatur in Deum ad ipsum laudandum, venerandum et amandum; et hoc sunt creaturae et sic reducuntur ad Deum. Cadente autem homine cum amisisset cognitionem, non erat qui reduceret eas in Deum. Unde iste liber, scilicet mundus, quasi mortuus et deletus erat; necessarius autem fuit alius liber, per quem iste illuminaretur, ut acciperet metaphoras rerum. Hic autem liber est Scripturae, qui ponit similitudines, proprietates et metaphoras rerum in libro mundi scriptarum. Liber ergo Scripturae reparativus est totius mundi ad Deum cognoscendum, laudandum et amandum.» Cf. etiam *Quaest. disp. de Myst. Trin,* q. 1, t. v, 55.

[2] *Hexaëmeron,* coll. 3, t. v, 343: «Clavis contemplationis est intellectus triplex, scilicet intellectus Verbi increati, per quod omnia producuntur; intellectus Verbi incarnati, per quod omnia reparantur; intellectus Verbi inspirati, per quod omnia revelantur. Nisi enim quis posset considerare de rebus, qualiter originantur, qualiter in finem reducuntur, et qualiter in eis refulget Deus, intelligentiam habere non potest.»

[3] *Hexaëmeron,* coll. 2, t. v, 340; coll. 11, 382; coll. 13, 389; *De reductione artium,* t. v, 325.

Mirado el universo desde este punto de vista, sería un libro ininteligible y lleno de misterios. Oscurecida o anulada la única luz que nos muestra la realidad de las cosas en su verdadero sentido, el esfuerzo del entendimiento humano, guiado por la sola razón, se vería envuelto en una infinidad de errores que le ocultarían completamente las inmensas bellezas e infinitas armonías de que la acción infinita de Dios ha adornado su obra. Esta ha sido la historia de todas las filosofías que han elaborado sus sistemas al margen de la fe [1].

Establece, pues, San Buenaventura la luz de la fe como necesaria para tener una visión certera del orden de las cosas. Es preciso que la mente quede penetrada hasta en lo más hondo por la justicia de la fe, para que pueda ser habilitada para percibir el vivo fulgor que escapa de la creación toda. Sin esta luz el entendimiento humano queda como mutilado, o como dice con frase fuerte el mismo santo Doctor, "omnes qui non habent hanc fidem, manum habent amputatam" [2], no tienen la llave nobilísima que les abriría la puerta de la sabiduría [3].

Con la fe se tiene el conocimiento de la Escritura y de Jesucristo, y ambos conocimientos nos abren el libro del universo para leer en él el verdadero sentido de las cosas. No cabe duda—nos dice el santo Doctor—que el hombre en la revelación primitiva tenía un cabal conocimiento de las cosas, y por las trazas divinas manifestadas en ellas se elevaba a Dios alabándole, reverenciándole y amándole; por medio de estos actos nobilísimos, las criaturas eran ordenadas a Dios. Perdida esta revelación por la caída del hombre y con ella el conocimiento verdadero de las cosas, quedó rota la ordenación natural de las criaturas a Dios por medio del hombre. De aquí que ese gran libro del universo quedó indescifrable para el hombre; el sentido del mismo le era escondido; no podía leer en él; se convirtió en libro muerto y borrado. Después de este hecho se imponía la necesidad de otro libro cuyas páginas hicieran revivir los caracteres borrosos del primero y pusiera de manifiesto las

nobis a Deo sapientia et iustitia et sanctificatio et redemptio.» Cf. etiam *De reductione artium ad theologiam,* t. v, 323.

[1] *Hexaëmeron,* coll. 4, t. v, 349: «Philosophi dederunt novem scientias et polliciti sunt dare decimam, scilicet contemplationem. Sed multi..., dum se voluerunt dividere a tenebris erroris, megnis erroribus se immiscuerunt; dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt; superbientes de sua scientia, luciferiani facti.»

[2] *Hexaëmeron,* coll. 3, t. v, 344: «Quia mentis nostrae acies invalida in tam excellenti luce non figitur, nisi per iustitiam fidei emundetur. Unde omnes qui non habent hanc fidem, manum habent amputatam.»

[3] *Hexaëmeron,* coll. 3, t. v, 344 ss.

analogías entrañadas en las cosas. Este libro providencial es la Escritura, cuyos fulgores divinos, derramándose sobre cada una de las páginas del libro de la naturaleza, ponen en viva luz las semejanzas, propiedades y metáforas que el dedo divino ha escrito en las entrañas de las cosas contenidas en el libro de la creación. La Escritura es, pues, el libro reparador del universo entero, al cual guía en el conocimiento, en la alabanza y en el amor de Dios [1].

Para llegar al conocimiento integral de la estructura íntima del universo, tanto en el orden estático como en el dinámico, es también indispensable conocer a Jesucristo. El conocimiento de las cosas nos lleva al sumo de los conocimientos: la contemplación, cuya llave es el conocimiento del Verbo increado, por el cual todas las cosas son producidas; del Verbo encarnado, por el cual son reparadas; del Verbo inspirado, por el cual todas las cosas son reveladas. Desconociendo a Jesucristo desde este triple punto de vista, nunca podrá nuestro entendimiento descubrir en el libro de la creación el origen de las cosas, el fin a que están ordenadas y le será vedado percibir los vivos resplandores con que las cosas reflejan la majestad infinita de Dios [2].

San Buenaventura sienta estos principios: la Sabiduría, o sea Dios mismo, a la cual debe tender nuestra mente, está entrañada en las cosas, en las criaturas, en toda ciencia y en la filosofía natural [3].

En virtud de esta presencia divina son constituídas en su ser las cosas, se distribuyen en jerarquías y aparecen

[1] L. c., coll. 13, t. v, 390: «Certum est quod homo stans habebat cognitionem rerum creatarum et per illarum repraesentationem ferebatur in Deum ad ipsum laudandum, venerandum et amandum; et hoc sunt creaturae et sic reducuntur ad Deum. Cadente autem homine cum amisisset cognitionem, non erat qui reduceret eas in Deum. Unde iste liber, scilicet mundus, quasi mortuus et deletus erat; necessarius autem fuit alius liber, per quem iste illuminaretur, ut acciperet metaphoras rerum. Hic autem liber est Scripturae, qui ponit similitudines, proprietates et metaphoras rerum in libro mundi scriptarum. Liber ergo Scripturae reparativus est totius mundi ad Deum cognoscendum, laudandum et amandum.» Cf. etiam *Quaest. disp. de Myst. Trin,* q. 1, t. v, 55.

[2] *Hexaëmeron,* coll. 3, t. v, 343: «Clavis contemplationis est intellectus triplex, scilicet intellectus Verbi increati, per quod omnia producuntur; intellectus Verbi incarnati, per quod omnia reparantur; intellectus Verbi inspirati, per quod omnia revelantur. Nisi enim quis posset considerare de rebus, qualiter originantur, qualiter in finem reducuntur, et qualiter in eis refulget Deus, intelligentiam habere non potest.»

[3] *Hexaëmeron,* coll. 2, t. v, 340; coll. 11, 382; coll. 13, 389; *De reductione artium,* t. v, 325.

como vestigios o imágenes de Dios y de la Trinidad divina[1].

La especulación filosófica, que debe apoyarse en la universalidad de las cosas como escalera para subir a Dios "secundum statum conditionis nostrae", o sea partiendo del hecho histórico y concreto del mundo[2], no podrán explicar nunca las cosas si no las percibe según Dios y a El las refiere, o sea si no ve por ellas y en ellas al Verbo divino, mediante el cual, así como fueron creadas, son igualmente conocibles[3].

No es posible al entendimiento humano penetrar en las cosas, según el modo dicho, sin que por ellas y en ellas vea a Dios; igualmente no puede ser Dios conocido por las cosas y en las cosas sin que se tenga por causa de esto un verdadero conocimiento filosófico de las mismas. Las cosas arrastran nuestra mente para que las conozca, o sea son conocibles e inteligibles porque siendo vestigios e imágenes de Dios, en su propia naturaleza y actividad revelan al mismo Dios, y la luz divina y ejemplar por la cual somos iluminados en el conocimiento de las cosas nos revela y manifiesta a Dios mismo y a las cosas, o sea el ejemplar y la copia o el ejemplado[4].

El orden jerárquico existente en las cosas debe también ordenar nuestros conocimientos en tal forma que a modo de grados sucesivos lleguen finalmente al conocimiento suyo, o sea que las cosas todas, tomadas en su universalidad, son el camino de la mente a Dios, *itinerarium mentis in Deum*. El camino, pues, de la verdad integral quedaría cerrado tanto para el que quisiera estacionarse en uno u otro peldaño de esta escalera como para el que, prescindiendo de las cosas, quisiera llegar a Dios[5].

*
* *

Antes de proceder a la exposición del pensamiento de San Buenaventura en la descripción de esta subida a Dios por las criaturas, precisaremos el significado de algunos términos que sirven para expresar los peldaños del conocimiento en este Itinerario.

Sombra. Se dice de la criatura en cuanto ésta representa a Dios como lejano y de un modo confuso. Nos insinúa ciertos conceptos de Dios indeterminados y comunes como ser, vivir y entender. En efecto, por la sombra se manifiesta el ser divino como causa universal de todas las cosas, y la Trinidad queda insinuada en sus atributos esenciales y comunes.

[1] *De donis Spiritus S.*, coll. 4, t. v, 475: *Hexaëmeron*, coll. 13, t. v, 389.
[2] *Itinerarium*, c. 1, t. v, 297.
[3] *Christus unus omnium magister*, passim, t. v, 567 ss.
[4] L. c.; *Itinerarium*, c. 1, t. v, 297; *Hexaëmeron*, coll 1, t. v, 332.
[5] *De donis Spiritus S.*, coll. 4, t. v, 476: «Philosophica scientia via est ad alias scientias: sed qui ibi vult stare cadit in tenebras»

Vestigio. Se predica de la criatura en cuanto representa a Dios de lejos, pero de una manera más distinta. Insinúa los atributos comunes y apropiados del mismo, como son la potencia, sabiduría y bondad. La causalidad divina aparece como reclamada por las criaturas, tanto en el orden de la eficiencia como en el de forma y fin. La Trinidad de Personas aparece con mayor distinción, pero con los atributos apropiados de cada Persona, sin que esto obste para que puedan predicarse en común de las tres, como son los tres atributos que hemos dicho.

Imagen. La criatura por la imagen representa a Dios de una manera próxima y distinta. Se predica solamente de los seres espirituales e insinúa los atributos propios de las Personas divinas, como la paternidad, filiación e inspiración pasiva. Dios aparece como objeto de la criatura, al cual tiende por conocimiento y amor. Propio, pues, de la imagen es ser iluminada directamente por Dios y tender a El; de donde se dice que el alma tiene más presente la luz divina de lo que es ella a sí misma[1].

Semejanza. Por ella Dios aparece no sólo como principio y objeto de la criatura, sino también como don infuso[2]. El alma es constituída miembro de Jesucristo cabeza, su hermana y coheredera, y templo del Espíritu Santo. Se asemeja a Dios como hija, esposa y amiga[3].

Conviene además aclarar otra expresión que el santo Doctor emplea en esta ascensión de la mente a Dios: conocer a Dios *per speculum et in speculo; per vestigium et in vestigio*, etc. Ver a Dios por el espejo o mediante el espejo, se dice de la mente que partiendo del conocimiento de la criatura sube al conocimiento del Criador. Ve a Dios en el espejo la mente que lo contempla en la misma criatura[4]. Existe, pues, diferencia entre conocer a Dios en la criatura y por la criatura. Conocer a Dios en la criatura es ver su presencia e influencia en la misma. Conocer a Dios por la criatura es elevarse por el conocimiento de la misma

[1] *Hexaëmeron*, coll. 12, t. v, 386.
[2] *Christus unus omnium magister*, t. v, 571.
[3] *Itinerarium*, c. 4, t. v, 308. Para todos estos significados confróntese I *Sent.*, d. 3, p. 1, art. un., q. 2, t. I, 72; *Breviloquium*, II, c. 12, t. v, 230; *Quaest. disp. de Myst. Trin.*, I, a. 2, t. v, 54 ss.; *Hexaëmeron*, coll. 2, t. v, 340.
[4] III *Sent.*, d. 31, art. 2, q. 1, t. III, 682.

hasta el Ser divino, pasando por los seres intermediarios, *"per scalam mediam"*[1].

De estos dos modos de conocer, el primero, por el espejo, va acompañado de la consideración visual de las mismas cosas; conoce a Dios por vía indirecta. El segundo, en el espejo, contempla a Dios en la cosa, algo así como prescindiendo de la misma cosa; es conocimiento directo en la cosa misma[2]. El primer modo nos descubre la criatura como vestigio de Dios; el segundo, ve a Dios en la criatura como en su vestigio. Aquél es más imperfecto porque depende de ideas concretas, limitadas y oscuras; éste aumenta en perfección porque posee ya la contemplación de las ideas tal como brillan en las cosas. La primera contemplación precede descubriendo a Dios a través de las apariencias externas de las cosas; la segunda, sigue admirando la presencia y actividad de Dios en las mismas. Aquélla, laboriosa y ascendente, revela a Dios como *Alpha;* ésta, fácil y en cierto modo reposada y tranquila, manifiesta a Dios como *Omega*[3].

*
* *

Plasmados la mente y corazón de San Buenaventura, según la misma fuerza vital que movía el espíritu del pobrecillo de Asís, la belleza y armonía divinas que San Francisco descubría hasta en el más humilde de los seres, eran igualmente de tal manera patentes al espíritu del santo Doctor, que su alma se hace sumamente sensible al menor destello de luz divina reverberando en cada uno de los seres. Es asombrosamente fecunda la mente de nuestro Santo para arrancar del secreto de la creación las infinitas analogías, metáforas, imágenes, etc. en ella contenidas, que revelan, en una forma u otra, los vestigios divinos impresos en ella por el acto creador. Sus obras todas son una contextura maravillosa de estos conceptos divinos formados por el reflejo de la luz increada en el seno de las cosas.

La visión magistral de conjunto de todo el universo la recibe el santo Doctor, como él mismo lo declara[4], en un apacible otoño de 1259 en el monte Alverna. Aquella concepción la plasmó en su incomparable obra *Itinerarium mentis in Deum,* la cual principalmente nos va a servir de guía en la descripción de esta misteriosa escalera que, como la de Jacob en otro tiempo, apoyándose en la tierra, tocaba por el otro extremo en el Cielo.

---

[1] I *Sent.*, d. 3, p. I, art. un., q. 3, t. I, 74.
[2] *Itinerarium,* c. I, t. v, 297.
Cf. *Itinerarium,* l. c.
L. c., prólogo, t. v, 296.

Profundamente sumido el santo Doctor en la consideración de la visión del Serafín alado que tuvo San Francisco en el momento de su estigmatización en aquel monte, descubre la contemplación extática a que elevó al seráfico Padre aquella visión y el camino por el cual se puede llegar a ella[1]. Este camino, que comenzando por los seres más alejados a Dios conduce la mente por grados sucesivos hasta llegar a El por medio de Jesucristo, que es la puerta para entrar en esta altísima contemplación, lo divide en iluminaciones escalares correspondientes a las seis alas del Serafín que representaba a Cristo crucificado[2]. Como las seis alas estaban divididas en tres grupos, dos bajaban hasta los pies, dos volaban y otras dos subían hasta la cabeza, el santo Doctor distribuye igualmente los peldaños de esta escalera en tres grupos, según el siguiente esquema:

I. Por las dos alas que bajan hasta los pies, nos dirigimos hacia Dios en cuanto lo descubrimos en las cosas sensibles existentes fuera de nosotros como por el espejo y en el espejo, o por el vestigio y en el vestigio (I y II grados).

II. Por las dos alas medias extendidas para volar subimos a Dios en cuanto lo vemos en las cosas espirituales dentro de nosotros por el espejo y en el espejo, o sea por la imagen y en la imagen (III y IV grados).

III. Por las dos alas que suben alrededor de la cabeza llegamos a Dios en cuanto lo contemplamos en la Verdad eterna sobre nosotros como por la luz y en la luz, o sea por la semejanza de luz divina y en la misma luz (V y VI grados).

a) *Contemplación de Dios por el vestigio y en el vestigio*

Comienza este primer grado *per vestigium* por el mundo sensible. Las criaturas existentes fuera de nosotros son percibidas por nuestros sentidos corporales y penetradas por el conocimiento intelectual, que completa y perfecciona la percepción habida por los sentidos. Para el que desea alcanzar la sabiduría, no le basta conocer las criaturas con

---

[1] *Hexaëmeron,* prólogo, t. v, 295: «Ibique (scil. in monte Alvernae) existens, dum mente tractarem aliquas mentales ascensiones in Deum, inter alia occurrit illud miraculum, quod in praedicto loco contigit ipsi beato Francisco, de visione scilicet Seraph alati ad instar Crucifixi. In cuius consideratione statim visum est mihi, quod visio illa praetenderet ipsius patris suspensionem in contemplando et viam, per quam pervenitur ad eam.»
[2] L. c.: «Effigies igitur sex alarum seraphicarum insinuat sex illuminationes scalares, quae a creaturis incipiunt et perducunt usque ad Deum, ad quem nemo intrat recte nisi per Crucifixum.»

la simple iluminación intelectual del objeto. Un conocimiento integral de los seres, aun desde el punto de vista filosófico, requiere algo más; debe descubrir en ellas lo que realmente contienen: la traza divina, el vestigio de Dios impreso en ellas por el acto creador, y por este vestigio subir al Criador, de donde dimana la luz que las ilumina en toda su amplitud y las hace inteligibles. En efecto, la visión de la cosa en la idea ejemplar origina un conocimiento más perfecto que el que puede dar de sí la misma cosa, porque la semejanza ejemplar en Dios expresa la cosa con mayor perfección de lo que la misma cosa causada expresa por sí misma. Por esta causa Dios conoce de un modo inmensamente más perfecto las cosas en estas semejanzas ejemplares de lo que las conocería si las viera en sus propias esencias, y los ángeles ven más perfectamente las cosas en el Verbo que en su propio género [1]. Más todavía; dice el Santo: "melius videbo me in Deo quam in me ipso" [2]. De aquí que, siendo toda criatura tiniebla respecto de la luz divina, el que quiere llegar a la luz, o sea a la verdad, no debe estacionarse en el mero conocimiento de las criaturas, sino que debe subir por ellas al Criador.

Concluye el Santo diciendo que el universo es una sombra, un camino, un vestigio, un libro escrito por fuera. En cada criatura existe un resplandor del divino ejemplar, pero mezclado con tinieblas. De aquí que toda criatura viene a ser un simulacro de la sabiduría divina, algo así como una escultura. Poniendo, pues, el alma los ojos en las criaturas, advierte que debe pasar de la sombra a la luz, del camino al término del mismo, del vestigio a la verdad, del libro a la verdadera ciencia, que no está sino en Dios. Por tanto, sólo los perfectos contemplativos podrán leer este libro, lo cual está vedado a los filósofos naturales, quienes, no mirando la huella divina en las cosas, se paran en el mero conocimiento natural de las mismas [3].

*
* *

[1] *De scientia Christi,* q. 2, t. v, 10; I *Sent.*, d. 35, art. un., q. I, t. I, 602.

[2] *Hexaëmeron,* coll. 12, t. v, 386.

[3] L. c.: «Totus mundus est umbra, via, vestigium et est liber scriptus forinsecus. In qualibet enim creatura est refulgentia divini exemplaris, sed cum tenebra permixta... unde non est nisi sicut quodam sculptile... Quando ergo anima videt haec, videtur sibi quod deberet transire ab umbra ad lucem, a via ad terminum, a vestigio ad veritatem, a libro ad scientiam veram, quae est in Deo. [Sed] hunc librum legere est altissimorum contemplativorum, non naturalium philosophorum, quia solum sciunt naturam rerum, non ut vestigium.»

Conocida ya la criatura como sombra o vestigio, y habiendo llegado a Dios por este vestigio, pasemos al segundo grado para ver a Dios en el mismo vestigio como en un espejo que excluye toda tiniebla y opacidad. Este segundo grado está ya contenido implícitamente en el primero en cuanto que es una explicación más atenta y profunda del mismo. Para que los sentidos corporales puedan informar al sentido interior acerca de las criaturas externas según sus propiedades, se requiere que las cosas o el macrocosmos, como dice el santo Doctor, entren en el alma por las puertas de los sentidos particulares y común, y que en cierto modo sean saboreadas y se forme juicio acerca de ellas.

De lo dicho en el primer grado se suponen las cosas existiendo en nosotros por aprehensión, delectación y por el juicio que de ellas hemos formado, o sea se suponen conocidas en su presencia, potencia y esencia. Consideradas, pues, las cosas como existentes y conocidas por nosotros en esta forma, se nos presentan algo así como espiritualizadas, despojadas de la materia, accesibles, esplendorosas, etc., y al punto revelan la sabiduría divina con tal fuerza, que en manera alguna pueda negarse. Si al llegar a este punto, cerrando los ojos no se quisiera ver este esplendor de las cosas no sólo quedaría cerrado el camino para llegar a la sabiduría de Dios, sino habría de renunciarse al conocimiento de la propia esencia de las cosas, por cuanto le sería imposible dar una explicación adecuada de la misma aprehensión, delectación y juicio formado de ellas.

Estas tres operaciones, por las cuales nuestro conocimiento se apodera de las cosas, tienen su perfecta explicación y claridad desde el momento que consideramos en ellas el vestigio de Dios. Pongamos, por ejemplo, la aprehensión de las cosas, o sea la vía por la cual la especie o semejanza de la cosa se engendra en el medio y de aquí se imprime en nuestro órgano sensitivo; esto nos lleva luego al conocimiento de la cosa, la cual es iluminada *exemplariter* por la generación eterna del Verbo, que brilla en la misma vía como en un espejo. Esta operación ciertamente insinúa cómo la luz eterna, o sea el Padre, engendra de sí la semejanza o esplendor igual a sí, consustancial y coeterno; y cómo aquel que es la imagen invisible de Dios y que está en todas partes por su primera generación, se une por la gracia de unión como la especie se une al órgano, como la naturaleza racional al individuo, para conducirnos por aquella

unión al Padre como a nuestro principio y objeto fontal o de origen [1].

Aquel, pues, que oye la voz por la cual toda criatura proclama la generación eterna [2], como claramente se manifiesta en todos los conocibles por la generación de las especies [3], trasciende el orden de la contingencia natural desde el momento que lo ve todo con la luz divina eterna e inmutable. Por el medio metafísico, como dice el santo Doctor, nuestra mente llega a lo sumo, o sea a la verdadera metafísica [4].

En la misma luz ejemplar podríamos exponer igualmente las otras dos operaciones, o sea la delectación y juicio en el conocimiento de las cosas.

No es, pues, posible el conocimiento íntegro del mundo sin que contemplemos a Dios por las cosas y en las cosas; y, por otra parte, no es posible la contemplación de Dios sin considerar las cosas por Dios y en Dios. De este modo el mundo exterior, que tanto ha preocupado a los filósofos por su oscuridad, aparece a la luz del ejemplarismo de San Buenaventura como un espejo en el cual se reflejan todas las cosas según el ejemplar eterno, y en el cual todas ellas están dispuestas y proporcionadas, como dice el Santo, según los números existentes en la mente divina [5].

b) *Contemplación de Dios por la imagen y en la imagen*

En los dos grados precedentes hemos visto a Dios fuera de nosotros, algo así como si asomándonos a una ventana viéramos al sol iluminando las cosas. Debemos ahora conocerle dentro de nosotros, en cuanto nos volvemos a El y por El somos directamente iluminados. Consideramos a Dios en esta tercera y cuarta etapas primeramente por la imagen y luego en la imagen, o sea, siendo el alma verdadera imagen representativa de Dios, lo consideramos por el alma y en el alma.

Conocemos a Dios primeramente por el alma al buscar la razón última de nuestra actividad memorial, intelectual y volitiva, la explicación de lo cual nos lleva necesariamente a la contemplación de la eternidad, verdad y bondad de Dios.

La actividad de nuestra *memoria* refleja cierto carácter

[1] *Itinerarium*, c. 2, t. v, 301.
[2] *Hexaëmeron*, coll. 11, t. v, 382.
[3] Cf. *De reductione artium*, t. v, 322.
[4] Cf. *Hexaëmeron*, coll. 1, t. v, 332.
[5] *Itinerarium*, c. 2, t. v, 302.

de eternidad. Retiene, en efecto, lo pretérito, presente y futuro. Aquilatando más, refleja este carácter en cuanto retiene las nociones o principios inmutables y eternos de las ciencias, lo cual la insinúa como imagen de Dios, teniendo presente en sí, como dice el Santo, la luz inconmutable en la cual recuerda las verdades invariables. Su actividad no se concreta solamente a recibir de fuera las imágenes de las cosas, sino que, además, recibe de lo alto y conserva en sí las formas simples, que no pueden entrar por las puertas de los sentidos ni ser causadas por las imágenes sensibles [1].

Es un reflejo de la Verdad eterna la operación *intelectual* de nuestra alma, por la cual comprende los términos de la definición, forma las proposiciones y, por virtud del raciocinio, deduce las conclusiones. Ayudado por el entendimiento del ser purísimo, actualísimo, etc., en el cual están en toda su pureza las razones de todas las cosas, puede nuestro entendimiento apoderarse del significado de los términos con precisión y claridad. En las distinciones del ser en contingente y necesario, diminuto y completo, etc., los conceptos de privación y defecto connotan siempre los grados positivos de perfección, sin los cuales no sería posible conocer lo defectuoso e incompleto. De este modo nuestro entendimiento, para precisar estos términos, se apoya en el conocimiento que tiene del ser absolutamente exento de todo defecto. Igualmente, nuestro entendimiento conoce la verdad de las proposiciones de una manera cierta e inconmutable en fuerza de una luz proveniente no de la mutabilidad e inconstancia de nuestra mente, sino de una luz que brilla de un modo inmutable, *quae illuminat omnem hominem*... Finalmente, la necesidad de las conclusiones no puede venir de la existencia de la cosa en la materia contingente, ni tampoco de la existencia de la cosa en el alma, porque entonces serían una ficción si se apoyaran en la cosa misma: la necesidad de las conclusiones viene de la ejemplaridad de las cosas en el arte eterno, según la cual estas mismas cosas tienen aptitud y relación unas a otras en fuerza de su representación en este arte eterno. De aquí que toda luz del raciocinio toma su resplandor de aquella verdad y a ella trata de llegar [2].

La actividad *volitiva* en sus operaciones de consejo, juicio y deseo, se apoya igualmente en Dios. Sin el conocimiento del bien sumo no sería posible juzgar de lo malo y de lo bueno para tomar consejo. Además, este juicio no tendría certeza sin que la facultad deliberativa llegara hasta las leyes divinas en su carácter de ciertas y exentas de todo

[1] L. c., c. 3, t. v, 303. [2] L. c., c. 3, t. v, 304.

juicio. La tendencia de la voluntad humana al bien sumo sería inexplicable si no fuera atraída por el mismo Dios [1].

De este modo, lo que parecía oscuro en el alma excluyendo a Dios, resulta claro y perspicuo cuando se considera bajo esta luz divina. Siendo, pues, el alma imagen distinta de la Trinidad, es iluminada su memoria por la eternidad del Padre, resplandece en su inteligencia la verdad del Hijo y es atraída su voluntad por el amor del Espíritu Santo. Considérese, pues, concluye el santo Doctor, cómo el alma está cercana a Dios y cómo la memoria en la eternidad, la inteligencia en la verdad y la potencia electiva conducen a la bondad suma en su propio obrar [2].

Si se tiene, además, presente la mente generante, el verbo y el amor en cuanto que la memoria se origina de la inteligencia como su propia prole o verbo, y de la memoria y de la inteligencia procede el amor como nexo de ambos, y si además se recuerda que estas potencias son en el alma consustanciales, iguales y coeternas, fácilmente se verá brillar en nosotros la luz divina como en un espejo, y por este espejo nos será posible elevarnos a la contemplación de la Trinidad bienaventurada, por la cual somos nuevamente iluminados con mayor intensidad [3].

*
* *

Al llegar al cuarto grado de esta ascensión parece que nos sería cosa fácil pasar por él según el mismo caminar con que hemos pasado por los tres precedentes. Correspondería, pues, ahora gustar a Dios en el alma (en la imagen) como en el segundo grado lo habíamos gustado en las criaturas (en el vestigio). Sin embargo, esto, que hubiera sido posible en el estado de inocencia cuando la imagen no estaba viciada [4], nos está ahora vedado en el estado de la culpa, porque el alma "totaliter in his sensibilibus iacens, non potest ad se tanquam ad Dei imaginem reintrare" [5]. Quisiera subir más arriba, pero la escalera está rota.

Al llegar a este punto y ante esta dificultad de seguir adelante, a los que verdaderamente anhelan poseer la sabiduría, les propone el santo Doctor este dilema: o desistir de la subida, quedándose, por tanto, sin conseguir la sabiduría, como sucedió a los filósofos paganos, o invocar ardientemente a Jesucristo ofreciéndole la mano, el corazón

[1] L. c.
[2] L. c.
[3] L. c., c. 3, t. v, 305.
[4] Cf. *Breviloquium*, II, c. 12, t. v, 230.
[5] *Itinerarium*, c. 4, t. v, 306.

y el ánimo. Si hasta ahora eran útiles la fe y demás condiciones morales, se requieren desde este momento como necesarias para seguir adelante.

El libro, pues, de las criaturas que logramos leer con la luz de la filosofía y de las ciencias, nos pudo llevar hasta este tercer grado; para subir al cuarto precisa el libro de la Escritura [1], para que, guiados por la fe, seamos iluminados, liberados y santificados por Cristo. Se requiere no sólo la gracia *gratis data* "quae fuit scientia illuminans intellectum ad cognoscendum", sino también la gracia *gratum faciens* "quae fuit caritas ad diligendum Deum super omnia" [2]. No puede nuestra alma, añade San Buenaventura, levantarse de las cosas sensibles a su objeto visto en sí misma en la Verdad eterna, si la Verdad humanada en Cristo no se constituye en escalera reparadora de la primera que quedó rota en Adán. Por tanto, por muy iluminado que esté uno con la luz natural de la ciencia adquirida, nunca podrá entrar en sí para deleitarse en el Señor, "ut in se ipso delectetur in Domino", si no es por Cristo que dice *Ego sum ostium...* No nos acercamos a esta puerta si nuestra fe, esperanza y amor no se dirigen a El [3].

Purificada, iluminada y perfeccionada nuestra alma por el ejercicio de las virtudes teologales, se sigue la reparación de los sentidos espirituales, con los que podrá unirse con Cristo esposo, y la recuperación de las alas, con las cuales nuestro espíritu se hace jerárquico, o sea conforme a la celestial Jerusalén, algo así como un ángel [4]. De este modo, volando hacia Dios y bajando hacia sí, podrá conocer más perfectamente uno y otro término, y en esta forma se capacitaría para contemplar la Verdad eterna en sí y sobre toda criatura en el quinto y sexto grados.

c) *Contemplación de Dios por la luz y en la luz*

La mente humana, al desprenderse de las cosas, se encuentra a sí misma, pero trascendiendo a sí misma en cualquier orden de realidad no encuentra otro ser que a Dios. Este tránsito, pues, de la razón del alma a Dios es inmediato y natural. La explicación del dinamismo ascensional de nuestra razón a Dios, impelida por la consideración de las cosas exteriores e interiores a nosotros, está en la razón ejemplar que existe eternamente en la mente divina, y que

[1] L. c., cc. 3 y 5, t. v, 305, 306.
[2] *Breviloquium*, II, c. 11, t. v, 229.
[3] *Itinerarium*, c. 4, t. v, 306.
[4] Cf. l. c.

esencialmente es el mismo Dios. No son, pues, las cosas las que de por sí nos llevan a Dios, sino que es Dios mismo, o si se quiere, Dios por las cosas.

Las cosas tienen de Dios el ser, el ser inteligibles y, en último término, el poder de conducir a Dios; de aquí que no es extraño que nosotros, conocido esto, dejando las cosas y fijando los ojos espirituales en la luz en la cual se ven todas ellas, por esta luz y en ella contemplemos al mismo Dios en cuanto cabe en el estado de viadores y con el ejercicio de nuestra mente [1].

Esto es lo que se propone el Doctor Seráfico en el quinto y sexto grados del *Itinerarium,* considerando, en primer lugar, el ser y luego, la bondad de Dios.

Tanto el ser como el bien son para el santo Doctor como nombres igualmente primeros de Dios; pero así como Dios se manifestó en el Antiguo Testamento por el ser, insinuando principalmente la unidad de su esencia, en cambio se manifestó en el Nuevo Testamento por el bien, insinuando también la pluralidad de Personas [2].

Por el ser, como por la luz o por el espejo, contemplamos a Dios, pero de una manera más extrínseca, genérica y confusa que por el bien, ya que por el ser o por la luz llegamos a la esencia de Dios; pero por el bien, como en la luz, penetramos en la esencia o en la vida misma de Dios.

Fijando nuestra consideración en el ser divino, nuestra mente se siente movida por este doble afecto: una certeza máxima de una parte y una admiración suma de otra [3].

Primeramente, el ser divino se impone con tal certeza que no nos es posible pensarlo como privado de ser, y al mismo tiempo sus atributos de tal manera están relacionados entre sí y todos con él que no es posible prescindir de ninguno de ellos. Del mismo modo que el ser divino no puede pensarse sin existir, igualmente no puede ser considerado como existiendo sin que sea el ser primero; y como ser primero que es, es preciso que se le contemple como eterno, simplicísimo, actualísimo, infinito, etc. [4].

Si consideras estas cosas, advierte el santo Doctor, con la simplicidad pura de la mente, serás inundado todavía más por la ilustración de la luz eterna [5], con la cual, tanto el ser primario como las demás cosas secundarias, se perciben con mayor luminosidad. Algunos tal vez, no acostumbrados a esta luz purísima—vienen de las tinieblas de los seres y

[1] L. c., c. 7, t. v, 312.
[2] Cf. *Itinerarium,* c. 5, t. v, 308.
[3] Cf. l. c., c. 5, t. v, 309.
[4] Cf. l. c., c. 5, t. v, 308.
[5] L. c., c. 5, t. v, 309.

de las imágenes sensibles—les parece no ver nada; pero recuerden los tales "quod ipsa caligo (en este caso) summa est mentis nostrae illuminatio" [1].

En segundo lugar, esta contemplación atenta del ser divino se transforma en admiración profunda, en fuerza de la luz divina que escapa de Dios, la cual penetra profundamente nuestro entendimiento, sin que por ello sea capaz de abarcar toda la inmensidad del ser divino. La forma de la sabiduría es admirable, dice el Santo, y nadie puede contemplarla sin admiración y éxtasis [2]. Esta admiración experimenta también nuestra mente cuando es conducida a admitir en Dios atributos extremos, con los cuales su ser se extiende, digámoslo así, como *Alpha* y *Omega,* o sea como primero y último, eterno y presentísimo, etc.; más aún: es último porque es primero, es presentísimo porque es eterno, es máximo porque es simplicísimo, etc.

Esta admiración causada en una mente pura la ciega en cierto modo; pero siendo producida esta oscuridad por una luz mayor, le procura un conocimiento todavía más profundo de Dios y del mundo; de Dios, porque su armonía intrínseca y vital aparece más clara en la conciliación de contrarios; del mundo, porque la inmensidad y omnispresencia de Dios es penetrada e iluminada con mayor claridad [3].

*
* *

La consideración de la unidad divina en su nombre primario, que es el ser, nos introduce en la contemplación de la Trinidad en su nombre, que es el bien [4]. En efecto, la consideración profunda de la esencia divina nos descubre la bondad de Dios, que es lo que más íntimamente se expresa con la esencia y constituye el fundamento principal de las emanaciones divinas, o sea de la vida íntima de Dios [5].

En este grado el objeto de nuestra contemplación y de la total certeza de nuestra mente es el hecho de la emanación divina en sus principales propiedades, y el objeto de nuestra admiración y pasmo es el modo intrínseco de esta emanación.

En primer término, no podemos pensar en el ser divino como bien sin que lo veamos al mismo tiempo como difusivo de sí. Más aún: siendo Dios no solamente bueno, sino

[1] L. c.
[2] *Hexaëmeron,* coll. 2, t. v, 337.
[3] *Itinerarium,* c. 5, t. v, 309.
[4] Cf. los títulos de los capítulos v y vi del *Itinerarium,* t. v, 308, 310.
[5] L. c., c. 6, t. v, 310.

óptimo, tal difusión o comunicabilidad se requiere en él que no pueda concebirse otra mayor. No basta una difusión "ex tempore in creatura [quae] non est nisi centralis et punctualis respectu inmensitatis bonitatis aeternae", sino que precisa una difusión suma y eterna que sea igualmente actual e intrínseca, substancial e hipostática, natural y voluntaria, liberal y necesaria, indeficiente y perfecta. Quien contempla determinadamente la bondad divina no puede menos de admitir que la Trinidad de Personas en Dios, que conocemos por la fe, goza también de certeza racional, ya que la bondad divina queda plenamente saciada, y, por otra parte, se explica perfectamente la bondad de las criaturas únicamente con esta plenísima difusión por medio del Verbo y del Don, o sea de la generación y de la espiración. Queda saciada la bondad divina porque con la Trinidad se tiene la comunicabilidad suma, y juntamente con ella, la consubstanciabilidad, configurabilidad, coigualdad, coeternidad y cointimidad en una omnímoda indivisión de la substancia, virtud y operación [1]. Se explica la bondad de la criatura porque con la luz de este sumo ejemplar es cosa clara y perspicua todo cuanto existe en el universo de entidad, verdad y bondad.

Considerada la bondad divina, con la cual aparecen como en clara luz las emanaciones eternas en la Santísima Trinidad y la bondad difundida en todas las criaturas, el santo Doctor dirige todavía su mente escrutadora a la Persona divina que, siendo el medio entre el Padre y el Espíritu Santo, es también el medio como Verbo humanado entre Dios y la criatura.

La vida eterna consiste, como dice San Juan, en conocer al Dios verdadero y al enviado, Jesucristo. Nuestra admiración y gozo, pues, para ser perfectos, después de considerar la vida en Dios en sus condiciones esenciales y personales, debe contemplar también estas condiciones en comparación a la admirabilísima unión de Dios y el hombre en la unidad de la persona de Cristo [2].

Contemplando el Verbo humanado partiendo de las propiedades esenciales, vemos concurrir en él el principio primero con el último, Dios con el hombre, el eterno con el hombre temporal, el simplicísimo con el sumamente compuesto, el actualísimo con el que ha padecido sumamente y muerto, el perfectísimo e inmenso con el que es poca cosa, el que es sumamente uno y omnímodo con el individuo compuesto y distinto de los demás, o sea con el hombre Jesucristo [1].

[1] Cf. l. c., t. v, 310; *Hexaëmeron*, coll. 11, t. v, 381 ss.
[2] *Itinerarium*, c. 6, t. v, 311.

Las propiedades personales de Dios nos llevan a la consideración en Cristo de la unión personal con la trinidad de substancias (corporal, espiritual y divina) y dualidad de naturalezas, el acuerdo omnímodo con la pluralidad de voluntades, la compredicación de Dios y del hombre con la pluralidad de propiedades, la coadoración con la pluralidad de noblezas, la coexaltación con la pluralidad de dignidades y la condominación con la pluralidad de potestades [2].

Al llegar a esta consideración, la iluminación de la mente humana adquiere su perfección consumada en la contemplación del hombre modelado según la imagen de Dios, que descubre en los fulgores de las propiedades esenciales y personales del ser divino reverberando en el Verbo humanado, en el cual la naturaleza humana, exaltada hasta lo sumo, realiza en sí la expresión más exacta de la divina imagen. Siendo, en efecto, la imagen una semejanza expresiva, o sea que es capaz de dar a conocer lo imaginado, contemplando nuestra mente en Cristo, que es la imagen de Dios invisible por naturaleza, nuestra humanidad tan admirablemente exaltada, tan inefablemente unida, viendo junto en uno el primero y el último, el más alto y el más bajo, la circunferencia y el centro, el *Alpha* y el *Omega*, el causado y la causa, el Criador y la criatura, o sea el libro escrito por dentro y por fuera, nuestra mente, digo, ha llegado ya a cierto término perfecto para que encuentre en Dios la perfección de sus iluminaciones en el sexto grado. No queda ya otra cosa sino el día del descanso, en el cual, por el exceso de la mente (éxtasis), cese la actividad natural de la mente humana *ab omni opere quod patrarat* [3].

d) *Descanso místico por el exceso de la mente (éxtasis)*

En las diversas etapas que hemos recorrido en los grados que preceden, considerando las cosas existentes en el mundo exterior, en la inteligencia y en el arte eterna, con la mirada de los sentidos, de la razón y de la contemplación, el conocimiento que íbamos adquiriendo de las cosas y de Dios era cada vez más claro y profundo a medida que este modo de ver se iba simplificando, pasando de la pluralidad material a la unidad espiritual y divina. En efecto, vemos a Dios por los sentidos en el vestigio como Criador; lo conocemos por la razón en la imagen como iluminador; lo amamos y gustamos por los sentidos espirituales en la se-

[1] L. c. [2] L. c. [3] L. c., c. 6, t. v, 312.

mejanza, o sea en el don infuso de la gracia, como santificador; finalmente, contemplando la esencia y bondad de Dios, preparamos la unión íntima del alma con Dios en el exceso místico, o sea en la conversión total de nuestro espiritual semblante, "plena conversione vultus", a Cristo [1].

Esta plena iluminación con Cristo y en Cristo se realiza con la cesación completa de las operaciones intelectuales, en cuanto provienen de la actividad natural del entendimiento, y lo más encumbrado del afecto sea íntegramente transportado y transformado en Dios [2]. El que llega a esta perfecta contemplación descansa con Cristo en tan profunda paz, por la cual queda "quasi exterius mortuus". Es ésta la mística sabiduría revelada por el Espíritu Santo [3] que no recibe sino el que la desea íntimamente inflamado por el fuego del mismo Espíritu Santo que Cristo vino a traer a la tierra. Para llegar a este descanso místico nada puede hacer la naturaleza, muy poco nuestra industria, algo el que la busca y mucho la unción y afecto de nuestro corazón [4].

Tomando las palabras del Pseudo Dionisio, exhorta el Santo al lector para que, despojándose del uso de los sentidos y de la actividad natural de las operaciones intelectuales, dejando todo lo sensible e invisible, desligado de todas las cosas, suba a la claridad superesencial de las divinas tinieblas [5]. Después concluye exhortando nuevamente: "Moriamur igitur et ingrediamur in caliginem, imponamus silentium solicitudinibus, concupiscentiis et phantasmatibus; transeamus cum Cristo crucifixo *ex hoc mundo ad Patrem,* ut ostenso nobis Patre, dicamus cum Philippo: *Sufficit nobis*" [6].

No cabe duda que San Buenaventura, al hablar del exceso de la mente como condición requerida para el perfecto descanso místico, entiende lo que nosotros llamamos en la teología mística el éxtasis por la suspensión de los sentidos y actividad del entendimiento en sus *propias* operaciones. El modelo que pone el santo Doctor para el perfecto contemplativo en este grado lo declara ya: "[Beatus Franciscus] positus est in exemplum perfectae contemplationis... ut omnes viros vere spirituales Deus per eum invitaret ad huiusmodi transitum et mentis excessum magis exemplo quam verbo" [7]. Ahora bien: el fenómeno místico realizado

[1] L. c., c. 7, t. v, 312.
[2] L. c.: «In hoc autem transitu, si sit perfectus, oportet quod relinquantur omnes intellectuales operationes, et apex affectus totus transferatur et transformetur in Deum.»
[3] 1 *Cor.*, 2, 10 ss. [4] *Itinerarium*, c. 7, t. v, 312.
[5] L. c., c. 7, t. v, 313. [6] L. c.
[7] L. c., p. 312.

en San Francisco, a que se refiere San Buenaventura ya desde el prólogo del *Itinerarium,* es la visión extática del santo Patriarca en el monte Alverna en el momento de la impresión de las Llagas.

¿En qué grado pone el santo Doctor la contemplación extática para llegar al perfecto reposo místico? Ciertamente excluye la actuación de los sentidos exteriores e interiores y de las operaciones intelectuales, o sea todo aquello que procede de la naturaleza. "Ad hoc nihil valet natura." Sin embargo, no supone, ni mucho menos, una anulación del obrar del entendimiento. Exhorta a entrar en los *esplendores* de las divinas tinieblas, "ad superessentialem divinarum tenebrarum radium". Es, pues, la iluminación divina la que suplanta en el alma a la operación humana. Como esta luz se difunde en la mente como claridad inmensa, sin ninguna forma distinta y limitada de conceptos, el entendimiento queda sumamente actuado con esta luz, sin distinción alguna de conceptos formados; algo así como si nosotros miráramos directamente al sol; la vista quedaría actuada por una potente claridad, que, precisamente por su misma fuerza, le impediría ver otra cosa que esta claridad. No diríamos que estamos ciegos, porque nuestra vista ve, y ve mucho, y, sin embargo, no distinguimos nada. Esta es la condición del entendimiento en la divina tiniebla. No es defecto ni mutilación del mismo; es, como dice el Santo, *excessus mentis,* o sea salida de sí, de su modo humano de actuar, para ejercer sus operaciones según una nueva luz muy superior a la suya "in quantum possibile est secundum statum viae". Por eso, con muy buen tino, el santo Doctor llama a esta contemplación indistinta y sin forma determinada del entendimiento "forma sapientiae *nulliformis... in suspendiis divinorum excessuum*" [1].

De aquí que, para llegar a este venturoso estado místico del éxtasis en su más alto grado, si bien se requiere una máxima abstracción o alienación de todas las criaturas [2], y aunque esto aparezca "destructivum praecedentium, non tamen est" [3], porque, como añade el santo Doctor, "amor quo inflammatur hic anima non solum sequestrativus et

[1] *Hexaëmeron,* coll. 11, t. v, 337: «Forma sapientiae est mirabilis... quia modo est uniformis, modo est multiformis, modo omniformis, modo nulliformis. Quadriformi igitur se vestit lumine. Apparet autem uniformis in regulis divinarum legum, multiformis in mysteriis divinarum Scripturarum, omniformis in vestigiis divinorum operum, nulliformis in suspendiis divinorum escessuum.»
[2] *Hexaëmeron,* coll 11, t. v, 342: «Nam iuvat nos ad veniendum ad illum summum superferri omnibus sensibus, omnibus operationibus intellectualibus, quae sunt cum phantasmatibus annexis, dimittere etiam angelicas intelligentias.»
[3] L. c., t. v, 340.

soporativus est, sed etiam sursumactivus, unde dicitur ipsam dormire non absolute, sed quodam modo; nam alio modo summe vigilans est" [1]. Por esta razón, San Buenaventura, tomando las palabras del Pseudo Dionisio, llama a la divina tiniebla *superlucens,* o también *occulte docens.* Y añade: "Dicitur tenebra quia intellectus non capit; et tamen anima summe illustratur" [2].

Si nos separamos, pues, de todas las cosas, no es para despreciarlas, sino para encontrar la última causa de ellas, donde, concentrándose toda su actividad y con más unión de sí, pueda nuestra alma entrar en lo más íntimo suyo y consiguientemente sube a lo más alto de sí [3], o sea a Dios, "qui intimus est omni animae" [4].

Aunque es difícil llegar a este supremo grado de la sabiduría por las condiciones psicológicas y morales [5] perfectísimas que se requieren, sin embargo, la obligación de tender a él pesa sobre nosotros; más aún: somos impelidos a invocar el auxilio divino y la luz del Espíritu Santo, por el cual es revelado y concedido [6].

Llegada, pues, el alma a esta contemplación altísima y, sobre todo, unida estrechamente a Dios en fuerza del amor inmenso que la impele a El, se encuentra en la paz o reposo místico, al cual ha llegado como recompensa después de haber alcanzado el último peldaño de la misteriosa escalera que, descansando en un extremo en la tierra, toca con el otro en lo más alto del Cielo.

---

[1] L. c., t. V, 341.
[2] L. c., t. V, 342; cf. etiam coll. 20, ibid., 427.
[3] L. c., t. V, 341; cf. II *Sent.,* d. 8, art. un., q. 2, t. II, 226 ss.
[4] *Hexaëmeron,* coll, 12, t. V, 385.
[5] Entendemos por condiciones psicológicas la abstracción de las cosas creadas, el recogimiento y silencio; por condiciones morales, las virtudes teologales, cardinales, etc.
[6] *Itinerarium,* c. 7, V, 313.

VI

EL METODO DE NUESTRA EDICION

Con el fin de que conozca el lector las normas que rigen nuestra edición, exponemos a continuación todos aquellos procedimientos según los cuales hemos preparado la publicación de los textos de los escritos de San Buenaventura.

En la distribución de las obras del santo Doctor, para cada uno de los volúmenes hemos seguido, en cuanto nos ha sido posible, un orden sistemático en la agrupación de los escritos similares.

En este primer tomo incluímos aquellos tratados en donde con mayor precisión aparece la concepción genial de San Buenaventura del orden del universo para una mente iluminada por la luz de la fe. Va en primer término el *Breviloquio,* que constituye la suma y compendio de todos los conocimientos de la doctrina revelada, tomando como punto de partida las fuentes de la revelación: la Escritura y la Tradición. Comenzando por las verdades más encumbradas de nuestra fe, que se cifran en las profundidades de la vida íntima de Dios en el inefable misterio de la Santísima Trinidad, desciende luego a la consideración de las obras de Dios en la creación de las cosas, caída del hombre y admirable reparación del mismo por Jesucristo por medio de la gracia, que se nos aplica por los sacramentos, para terminar en la consumación de todas las cosas en los últimos tiempos.

Sigue a continuación el *Itinerario de la mente a Dios,* donde el santo Doctor escruta el orden del universo siguiendo un proceso inverso. Adoptando el plan de cristiano filósofo, o sea vigorizando y sosteniendo la luz de la razón con los esplendores de la fe, trata de llegarse a Dios partiendo de los trazos divinos descubiertos primero en las cosas sensibles, luego viendo reverberar la divina imagen

en nuestra propia alma y llegando, finalmente, por la luz divina, y a través de Jesucristo, a la suma contemplación de Dios en los esplendores de la Santísima Trinidad.

El tratado *De la reducción de las ciencias a la Teología,* que sigue luego, completa esta concepción de San Buenaventura del orden universal. En efecto, la ordenación y subordinación de las cosas están puestas como para llevarnos como de la mano a Dios. El orden de las cosas, de las cuales sacamos nuestros conocimientos y los agrupamos para formar las ciencias, condiciona también la misión de las mismas para conducir el pensamiento del hombre hasta la ciencia más alta, que es como la cumbre de todas ellas, o sea la Teología, que es la que nos da a conocer a Dios.

La rehabilitación completa del hombre en el orden sobrenatural ha sido realizada por Jesucristo, centro de toda la creación, el cual ilumina todas las mentes con la luz de la revelación. Hasta que no vino a enseñarnos no fué posible tener un conocimiento exacto de las cosas. Solamente su palabra fué capaz de disipar las tenebrosidades del mundo antiguo, y de la misma manera es ella sola la que hace posible el conocimiento de la verdad, a la cual todos anhelamos. Nuestras relaciones ontológicas e intelectuales, en el sentido en que se proponen en los tres tratados que preceden, están condicionadas a los efectos de la palabra de Jesucristo en nosotros. Sobre esto insiste San Buenaventura. De aquí que el único maestro de todos sea el Verbo encarnado, lo cual propone el santo Doctor en su tratado *Christus unus omnium magister,* que editamos a continuación.

Después del tratado que precede, cumple declarar las sublimidades del magisterio de Jesucristo, lo cual hace el santo Doctor en su discurso *De la excelencia del magisterio de Cristo,* cuya edición cierra este primer tomo.

El texto latino de nuestra edición lo tomamos de la edición crítica hecha por los Padres Editores de Quaracchi (Florencia), de la cual hemos hablado extensamente arriba. Con ello ofrecemos al público un texto magistralmente depurado, que refleja plenamente el pensamiento auténtico del Doctor Seráfico. Para la puntuación nos adaptamos en todo al modo empleado por los Padres Editores.

Además de los escritos tomados de la edición de Quaracchi, incluímos en la nuestra otras obras genuinas de San Buenaventura, encontradas después de la edición referida, de lo cual daremos cuenta al lector en su debido lugar.

En las versiones castellanas hemos procurado buscar ante todo reflejar con exactitud el pensamiento del santo Doctor, tanto en su conjunto como en el significado preciso de las palabras. Para ello, sin apartarnos del texto latino, evitamos ser esclavos de la letra, procurando dar flexibilidad a la frase castellana para hacer agradable su lectura.

En la división de capítulos, cuestiones, etc., y demás disposición de partes para los dos textos, seguimos en todo la distribución hecha por los Padres Editores de Quaracchi.

En las notas se indican las citaciones explícitas, y muchas veces también implícitas, de la Escritura, Santos Padres y Filósofos, las cuales irán adaptadas únicamente al texto latino y anotadas en latín. Teniendo el lector los dos textos a la vista, le será sumamente fácil transportarlas al texto castellano en los casos que le interese.

Los lugares de la Escritura del texto latino no siempre concuerdan exactamente con el texto tridentino de la Vulgata. Naturalmente, en tiempo de San Buenaventura este texto todavía no era oficial, y el santo Doctor citaba el texto sagrado según el códice o códices que tenía a mano. Precisamente esto da un valor crítico a estos lugares en cuanto que representan las lecciones variantes de los códices empleados por el Santo en sus obras, que pueden dar muy buenos servicios a los trabajos de la revisión del texto de la Vulgata. Por esta razón, y siguiendo en esto el criterio de los Padres Editores de Quaracchi, hemos dejado el texto de estos lugares tal como salió de la pluma del santo Doctor. En la versión castellana nos acomodamos en todo al texto tridentino.

Además de las notas del texto latino, hemos anotado también el texto castellano en aquellos lugares en que el sentido requiere alguna aclaración para facilitar la inteligencia del mismo. A fin de no multiplicar demasiado las notas en el texto, hemos redactado un *Lexicon bonaventuriano,* el cual contiene aquellos vocablos que en los escritos de San Buenaventura tiene un significado peculiar, cuyo sentido precisa puntualizar para entender bien el pasaje respectivo. Las llamadas a este *Lexicon,* puesto al final del libro, se harán en el texto castellano.

Cada tratado va precedido de una breve introducción, en la cual se da un resumen del contenido del mismo. Ello podrá servir de guión al lector antes de entrar a la lectura de la obra correspondiente.

Madrid, San Francisco el Grande, 8 de diciembre de 1944.
Fiesta de la Inmaculada Concepción de María.

P. LEÓN AMORÓS O. F. M.



BREVILOQUIO

DEL

SERAFICO DOCTOR

SAN BUENAVENTURA

INTRODUCCION

Esta obra fué escrita antes del año 1257, como lo prueba el códice 1.891 de la Biblioteca Municipal de Troyes (Francia), escrito en este año, según reza el *explicit* del mismo al final del BREVILOQUIO. Por otra parte, este tratado supone ya escritas la *Quaestiones disp. de Trinitate* y las *De scientia Christi,* cuyos enunciados y doctrina reasume aquí. El tiempo, pues, en que fué escrita esta obra podemos fijarlo entre 1253 y 1257.

Ha sido un escrito muy difundido, como lo prueban los 227 códices que de él se conocen y las muchas ediciones que ha tenido a partir de la primera, publicada en Nüremberg en 1472.

El motivo de escribir este tratado lo declara el santo Doctor al final del prólogo: se trataba de satisfacer el deseo de varios religiosos que le suplicaron—"rogatus a sociis", o, como escriben otros códices, "a fratribus"—les escribiera un compendio o suma de las verdades teológicas donde pudieran fácilmente conocer el contenido de la sagrada doctrina, ya que por las circunstancias particulares en que se encontraban no podían cursar los largos estudios requeridos por los estatutos universitarios de la época.

El santo Doctor, "eorum precibus devictus", accede a redactar este compendio, "breviloquium quoddam", en el cual se propone exponer sumariamente no toda la doctrina, sino aquellas verdades que juzgaba más necesarias para el caso.

En el prólogo trata de precisar el origen, método y fin de la Sagrada Escritura. Esta procede de Dios por la revelación divina, al estudio de la cual nadie puede entrar si antes no le ha sido infundida la fe que nos ha sido enseñada por Cristo. En su método no sigue el orden de las otras ciencias. Desprovista de todo aparejo de raciocinios, definiciones, divisiones, etc., y esclarecida por una luz de un orden

trascendente, se limita a instruir al hombre en todo lo referente a la salud eterna. Unas veces con palabras llanas y sencillas y otras con profundos misterios, describe el contenido del universo entero, del cual viene a ser como una suma o espejo nobilísimo donde reverbera de un modo no sólo natural, sino también sobrenatural la complejidad de todas las cosas mundanales.

De aquí que la finalidad de la Escritura se halle cifrada no sólo en las verdades que hemos de creer en esta vida por la fe, sino en la plena posesión de la vida eterna, única capaz de apagar nuestros deseos todos. Guiados únicamente por este fin, debemos escudriñar, enseñar y aprender la Sagrada Escritura.

Fijados estos conceptos, se detiene el santo Doctor declarando la amplitud de la Escritura en cuanto a las materias que trata, a los tiempos que recorre, a los seres a que se refiere y a los sentidos que encierra para terminar el prólogo con el método propio de la Escritura y las normas que deben regir en la exposición del sagrado texto.

Como podrá ver el lector en el índice que sigue al prólogo del Breviloquio, este tratado se divide en siete partes y cada parte se distribuye en varios capítulos.

En el primer capítulo de la parte primera propone el santo Doctor el plan de toda la obra: la teología es una ciencia cuya finalidad es dar al hombre los conocimientos necesarios del primer Principio para la salud eterna en cuanto le es posible en estado de viador. Debe, pues, en primer término, darnos a conocer este primer Principio en su vida íntima, o sea Dios trino y uno. Como primer Principio, Dios es el origen de todas las cosas. Cabe, pues, considerar, según esto, a Dios como creador de la creación y de la criatura. Entre las criaturas debemos fijar principalmente la atención en la que es en cierto modo el fin al cual se ordenan todas las demás, o sea el hombre. La teología debe, pues, estudiar en el hombre su creación y elevación; su caída, con todas las secuelas que de ella se derivaron; el remedio de esta caída por Cristo como médico; la salud perfecta del hombre, renovado por la gracia del Espíritu Santo; la curación de las enfermedades del espíritu por medio de la medicina de los sacramentos, y, finalmente, la rehabilitación perfecta del hombre en todas sus dotes sobrenaturales en la gloria y la consumación final de toda la obra de Dios en la creación.

En suma, sólo la teología es la ciencia perfecta, que partiendo de la Causa suma, en cuanto que es principio eficiente de todas las cosas, punto donde termina el conocimiento de la filosofía, pasa por esta Causa en cuanto que es remedio del pecado, y a ella lo reduce todo como premio que es de todo mérito y fin de todo deseo.

Advierte el santo Doctor, en conformidad plena con el sentir de la escuela franciscana, que el conocimiento de la teología no es una especulación árida, sino que en ella se encuentra el sabor perfecto, la vida y la salud de las almas; por eso se llama ciencia sabrosa, *sapida scientia*. De aquí que el conocimiento de ella sea un factor importantísimo de la santidad, y como tal deben desearlo vivamente todos los cristianos: "Et ideo ad eam addiscendam inflammari debet desiderium omnium christianorum".

El misterio altísimo de la Santísima Trinidad queda perfectamente delineado en la Sagrada Escritura al predicarnos la pluralidad de personas en la unidad de substancia y naturaleza. Nos dicta la fe que hemos de sentir de Dios altísima y piadosísimamente. No tendría este altísimo sentir quien no creyera que Dios puede comunicarse sumamente, y carecería de esta piedad quien, creyendo que Dios puede hacer esta comunicación suma, afirmara que no la haya hecho. Este sentimiento, pues, altísimo y piadosísimo, nos dice que Dios se comunica sumamente teniendo de toda eternidad al dilecto y condilecto; o sea en la unidad de su existencia existe la Mente, que engendra; el Verbo, prole, y el Amor, que los une. Dios es, pues, uno y trino.

La sagrada doctrina nos dice que en Dios hay dos emanaciones, tres hipóstasis o personas, cuatro relaciones, cinco nociones, y en todo esto no hay más que tres propiedades personales.

Como efecto de este augustísimo misterio hay que considerar las apariciones de las divinas Personas en la obra de la creación, porque si bien Dios es incircunscriptible, invisible e inconmutable, sin embargo habita de un modo misterioso en las almas santas, apareció a los Patriarcas y Profetas, descendió de los cielos y envió al Hijo y al Espíritu Santo para la salud del género humano, lo cual pertenece a las divinas Personas no indistintamente.

Aunque los atributos esenciales convengan a las tres Personas por igual e indiferentemente, existen, sin embargo, otras nociones apropiadas a cada Persona. Así, por ejemplo, la unidad pertenece al Padre, la verdad al Hijo y la bondad al Espíritu Santo, etc.

Termina el Santo el estudio de esta primera parte con la consideración de los atributos divinos de la omnipotencia, sabiduría, predestinación, presciencia, voluntad y providencia.

Para el estudio de la creación dedica el santo Doctor la segunda parte. La tesis central es que el universo todo ha sido producido en su ser en el tiempo y de la nada por un primer

Principio solo y sumo, cuya potencia, aunque es inmensa, lo ha dispuesto todo con peso, número y medida. Planteado el problema de la creación en esta forma, excluye el santo Doctor los siguientes errores, algunos de los cuales no eran ajenos a su tiempo: la eternidad del mundo, la eternidad de la materia, la pluralidad de principios creadores de los maniqueos, la producción de las criaturas inferiores por medio de las inteligencias.

La naturaleza corpórea es producida por el primer Principio perfectísimo, en cuya operación cabe considerar la creación, que corresponde a la omnipotencia; la distinción, que responde a la sabiduría, y el ornato, que conviene a la bondad, con lo cual anda impreso en la creación de los seres corporales el sello de la Trinidad beatísima.

Incumbe a la Escritura describir la obra de la creación de toda la máquina mundanal. En efecto, conocemos el primer Principio por el libro de la creación y por el libro de la Escritura. Por el primero se manifiesta como principio eficiente; por el segundo, como principio reparador. Como el principio reparador no puede ser conocido sin que antes tengamos noticia de él como eficiente de todas las cosas, de aquí que la Escritura, aunque principalmente trata de las cosas de la salud, debe, sin embargo, describirnos la obra de la creación para llevarnos de este modo al conocimiento del primer Principio eficiente y reparador, que es Cristo, salvador y mediador.

La naturaleza corporal está tan lejana de Dios que se puede considerar como limitando con la nada. Era conveniente la creación de otra naturaleza que estuviera más cerca de Dios que de la nada. Esta es la substancia intelectual e incorpórea, hecha a semejanza de Dios, en la cual brilla la imagen de la Santísima Trinidad; tales son los ángeles.

En ellos cabe distinguir dos grupos: los que amaron lo que estaba sobre ellos, y por lo tanto subieron a la gracia y la gloria, y los que amaron el bien perecedero que estaba debajo de ellos, por lo cual cayeron en el mal de culpa y de pena.

Entre la naturaleza corpórea e incorpórea está la naturaleza humana, compuesta de ambas, en la cual cabe considerar el alma como ser viviente, inteligente y libre; el cuerpo como sujeto del alma y el compuesto u hombre en cuanto a su operación y destino.

Cierra el santo Doctor esta segunda parte considerando el universo todo como un libro donde se representa y se lee la Trinidad operante según el triple grado de expresión, o sea como vestigio en todas las criaturas, como imagen en los seres intelectuales y como semejanza en sólo los deiformes, o sea adornados con el don de la gracia. Por estos tres modos de conocimiento, como por grados escalares, debe subir el entendimiento humano al principio sumo, que es Dios.

Dedica la tercera parte el santo Doctor a la consideración de la caída del hombre. El mal que llamamos pecado no tiene consistencia alguna en sí en cuanto que no es ninguna esencia. Es un defecto y corruptela por la cual queda degenerado el modo, belleza y orden en la voluntad creada. Siendo, pues, el pecado contrario al bien, de él trae origen y ser. Este bien es el libre albedrío, que ni es sumamente malo, porque puede querer el bien, ni sumamente bueno, porque puede declinar al mal. El pecado no estriba en el apetito de las cosas malas, sino en la deserción de las mejores.

Ciñéndonos al pecado del hombre se puede considerar el modo de la caída de nuestro primer padre, con las secuelas de culpa y pena, la propagación del pecado original, el cual, si bien el alma no es engendrada, sino creada, pasa del alma de Adán a todas las almas de sus descendientes mediante la carne engendrada por la concupiscencia. Así, podemos decir que la persona corrompe a la naturaleza, y la naturaleza corrompida corrompe a la persona. Finalmente, estudia el santo Doctor el origen y raíz de los pecados actuales, que se encuentran en la voluntad firme influída gradualmente por la sugestión, la delectación, el consentimiento y operación. Establece el origen y distinción de los pecados capitales, los pecados penales, o sea en cuanto son pena del mismo pecado, y los pecados finales o contra el Espíritu Santo. Estos son la envidia por la gracia del hermano, la impugnación de la verdad conocida, la desesperación, la presunción, la obstinación de la mente y la impenitencia final.

La reparación del hombre por el Verbo encarnado viene tratada en la cuarta parte. Si bien tenía Dios muchos modos de realizar esta rehabilitación, convenía, sin embargo, hacerla por el Verbo encarnado por tres motivos: por el Reparador, por el hombre que había de ser reparado y por la reparación misma.

Era convenientísimo que el principio reparador de todas las cosas fuera Dios sumo, el cual, así como había creado todos los seres por el Verbo increado, así convenía que reparase y cuidase todas las cosas por el Verbo encarnado.

Para reparar al hombre era igualmente de suma conveniencia que bajara el primer Principio hasta el mismo hombre para hacerse conocible, amable e imitable.

La reparación perfecta pedía que el hombre recuperara la inocencia de la mente, la amistad de Dios y su propia excelencia. Para recuperar la excelencia precisaba un reparador excelentísimo, cual es Dios. La amistad perdida pedía un me-

diador amigabilísimo, para lo cual era preciso que tuviera la condición de hombre. Para adquirir la inocencia perdida se requería alguien que satisficiera la deuda de un modo suficientísimo, para lo cual era preciso que fuera Dios y hombre a la vez.

En la encarnación del Verbo cabe considerar la admirable unión de las dos naturalezas en cuanto a la operación, que dimana de toda la Trinidad; en cuanto al modo, realizado por el Espíritu Santo en el seno virginal de María Santísima, verdadera Madre de Dios, y en cuanto al tiempo en que debía realizarse este misterio, después de la ley natural, de los patriarcas y profetas, a los cuales y por los cuales fué prometida la encarnación.

Igualmente se estudia la plenitud de los carismas en Cristo: la sobreabundancia de la gracia en el afecto, la magnitud de la sabiduría en el entendimiento y la inmensidad del mérito en las obras.

Finalmente, viene la consideración de los sufrimientos de su Pasión, y en primer término su estado pasible; o sea, Cristo tomó nuestra naturaleza con los defectos propios de ella compatibles con la dignidad divina. Defectos compatibles con esta dignidad, unos son corporales, como el hambre, la sed, el cansancio; otros son espirituales, como la tristeza, el temor, el llanto.

En cuanto al modo, fué esta Pasión generalísima, acerbísima, ignominiosísima, mortal, pero vivificadora.

El fruto de la Pasión fué suficientísimo y eficacísimo. Lo primero, porque recuperó los que estaban en el limbo, remedió a los de la tierra y reintegró a los del cielo. Lo segundo, fué eficacísima para aquellos que precedieron al advenimiento de Cristo como para los que le siguieron, los cuales por el acercamiento a El fueron y son hechos sus miembros; tales son los que se adhieren a Jesucristo por la fe, la esperanza y la caridad.

Fruto de la Pasión de Cristo es también la propia exaltación y la misión del Espíritu Santo, por el cual fué difundida la plenitud de los carismas para la consumación del Cuerpo místico de Cristo.

La gracia, como don divino, la estudia el santo Doctor en la quinta parte. Por la encarnación del Verbo, el hombre ha sido nuevamente puesto en contacto con Dios. Esto, sin embargo, no se realiza por el acercamiento de Dios al hombre por su esencia, que es inconmutable, sino por su influencia en él; ni el contacto del hombre con Dios se hace por una traslación local del mismo, sino por el hábito deiforme. Esta influencia deiforme es precisamente el don gratuito de la gracia, la cual es infundida en el alma inmediatamente por Dios. Por ella se nos da el Espíritu Santo y perfecciona al alma haciéndola esposa de Cristo, hija del Padre y templo del Espíritu Santo. Purificada, iluminada y perfeccionada el alma por este don, queda elevada, asimilada y unida a Dios, y con esto es aceptabilísima a los ojos divinos, razón por la cual es designado este don *gratia gratum faciens.*

En relación con el libre albedrío, ella es la raíz del merecer y antecede a todo mérito. Para levantarse del pecado, la voluntad humana necesita absolutamente de la gracia. Esta, aunque es remedio suficiente contra el pecado, sin embargo, no se infunde en el adulto sin su consentimiento.

La gracia se ramifica en varias formas. Primeramente, en los siete dones del Espíritu Santo, que actúan contra las secuelas que dejó en el alma la enfermedad de los vicios. Luego, en los hábitos de perfección, que, por estar más próximos a nuestro fin, se llaman con toda propiedad bienaventuranzas.

Propio de la gracia es ordenar nuestra mente en el culto debido a Dios. De aquí que le incumba a ella regular y dirigir la actividad del hombre en lo referente a lo que ha de creer, a lo que ha de amar, a lo que ha de obedecer y a lo que ha de pedir, o sea la verdad, la bondad, la justicia y la misericordia en la beatísima Trinidad.

Los sacramentos vienen tratados en la sexta parte de esta obra. Fueron instituídos por Cristo como medicina para sanar al género humano enfermo. El médico es el mismo Cristo; la enfermedad, la culpa original, que infeccionó la mente humana con la ignorancia y la carne con la concupiscencia; el origen, aunque principalmente fué el consentimiento de la voluntad, tomó ocasión de los sentidos de la carne. Convenía, pues, que la medicina no fuera solamente espiritual, sino que tuviera también el carácter de signo sensible.

Los sacramentos se llaman vasos de la gracia y causa de la misma no en el sentido de que la contengan substancialmente, si se exceptúa la Eucaristía, y físicamente la causen, ya que la gracia debe ser recibida solamente en el alma e infundida únicamente por Dios, sino que se llaman vasos y causan la gracia en cuanto que por ellos y en ellos, por ordenación divina, debemos recibirla de Cristo como médico. Dios no ha ligado su potencia a los sacramentos.

Estos son varios según los tiempos por que ha pasado la humanidad. Así, cabe hablar de los sacramentos de la ley de la naturaleza, de la ley escrita y de la ley de gracia.

Los sacramentos de la ley de gracia son siete, instituídos por Cristo como mediador y supremo legislador, en la cual nos llamó para las promesas eternas, nos dió los pre-

ceptos que nos conducen a ellas e instituyó los sacramentos que nos santifican.

La dispensación de los sacramentos corresponde solamente al género humano y requiere la intención en el que los administra. En algunos de ellos se requiere además de la intención el orden sacerdotal o pontifical.

Aunque comúnmente ningún sacramento *se puede reiterar sobre la misma persona, la misma materia y por la misma causa,* para evitar la profanación, existen, sin embargo, tres: el bautismo, la confirmación y el orden, en los cuales no cabe nunca la reiteración. Estos tres sacramentos imprimen el carácter interior, que nunca se puede borrar.

Termina el santo Doctor esta parte dedicando un capítulo a cada sacramento en particular.

En la séptima y última parte expone la doctrina acerca del juicio final, con las circunstancias que le han de preceder, las que le han de acompañar y las que le han de seguir.

El juez nato es Jesucristo, que juzgará a vivos y muertos, buenos y malos, para galardonar o condenar a cada uno según sus méritos o deméritos.

Como antecedentes al juicio están en primer lugar los sufrimientos expiatorios de las almas en el purgatorio, causados por el fuego corporal, el cual atormenta más o menos según la cantidad y calidad de las escorias que llevaron consigo al salir de este mundo. Estas almas son ayudadas, para mitigar sus penas o acelerar su liberación, por los sufragios de la Iglesia, los cuales les son aplicados según la distribución hecha por la Providencia divina.

Simultánea con el juicio será, en primer término, la consumación de las cosas mundanales por el fuego devastador, que abrasará todo el haz de la tierra. Por la acción de este fuego serán también purgados y renovados los elementos, purificados los justos y atormentados los réprobos, conseguido lo cual cesarán los movimientos de los cuerpos celestes para que, completo el número de los elegidos, sea realizada en cierto modo la renovación y premio de los cuerpos mundanales.

Otra circunstancia que acompañará al juicio será la resurrección de los muertos, los cuales se levantarán con los mismos cuerpos, numéricamente idénticos, con todos sus miembros, sin menoscabo de parte alguna. Los buenos resucitarán con la integridad corporal en el estado de varón perfecto, en la medida de la plenitud de la edad de Cristo. Los malos aparecerán con las deformidades y penalidades, miserias y defectos que tuvieron en vida.

Consecuente al juicio será la pena del fuego del infierno, el cual se halla concentrado en un lugar inferior, donde son atormentados los réprobos: hombres y espíritus malignos. Estos tormentos varían según la calidad y cantidad de los deméritos. Juntamente con la acción del fuego están también las penas de los sentidos, el gusano roedor y la carencia de la visión de Dios, de tal manera que en estas penas estará con la variedad la acerbidad, y con ésta la eternidad.

Finalmente, los justos tendrán el premio eterno de la gloria, la cual es substancial, consubstancial y accidental. La primera consiste en la visión, fruición y posesión de Dios. La gloria consubstancial consiste en la que redunda al cuerpo, que se llama la segunda estola, con la cual el alma tiende con mayor perfección al bien sumo. Esta estola se cifra en las cuatro dotes del cuerpo glorificado: claridad, sutileza, agilidad e impasibilidad, las cuales estarán en proporción con el grado de caridad habido al salir de esta vida. La gloria accidental consiste en cierto esplendor o hermosura especial, llamada aureola, la cual, según el parecer de los doctores, se debe a tres clases de obras: el martirio, la predicación y el atavío virginal, cuyo mayor o menor grado de esplendor estará igualmente en relación con los méritos alcanzados durante esta vida mortal.

IN BREVILOQUIUM PROLOGUS

1. *Flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Iesu Christi, ex quo omnis paternitas in caelo et in terra nominatur, ut det vobis secundum divitias gloriae suae virtutem, corroborari per Spiritum eius in interiori homine, habitare Christum per fidem in cordibus vestris; in caritate radicati et fundati, ut possitis comprehendere cum omnibus Sanctis, quae sit latitudo, longitudo, sublimitas et profundum; scire etiam supereminentem scientiae caritatem Christi, ut impleamini in omnem plenitudinem Dei*[1].

Magnus doctor gentium et praedicator veritatis, divino repletus Spiritu, tanquam vas electum et sanctificatum in hoc verbo aperit sacrae Scripturae, quae theologia dicitur, ortum, progressum et statum: insinuans, ortum Scripturae attendi secundum influentiam beatissimae Trinitatis, progressum autem, secundum exigentiam humanae capacitatis, statum vero sive fructum, secundum superabundantiam superplenissimae felicitatis.

2. Ortus namque non est per humanam investigationem, sed per divinam revelationem, quae fluit *a Patre luminum*[2], *ex quo omnis paternitas in caelo et in terra nominatur,* a quo per Filium eius, Iesum Christum, manat in nos Spiritus sanctus, et per Spiritum sanctum dividentem et distribuentem dona *singulis, sicut vult,* datur fides, et *per fidem habitat Christus in cordibus nostris.* Haec est notitia Iesu Christi, ex qua originaliter manat firmitas et intelligentia totius sacrae Scripturae. Unde et impossibile est, quod aliquis in ipsam ingrediatur agnoscendam, nisi prius Christi fidem habeat sibi infusam, tanquam totius Scripturae lucernam et ianuam et etiam fundamentum. Est enim ipsa fides omnium supernaturalium illuminationum, quamdiu *peregrinamur a*

---

[1] *Ephes.*, 3, 14-19. Inferius respicitur *Act.*, 9, 15 : *Vas electionis est mihi iste,* etc.
[2] *Iac.*, 1, 17. Inferius respicitur 1 *Cor.*, 12, 11.

PROLOGO AL BREVILOQUIO

1. *Doblo mis rodillas al Padre de Nuestro Señor Jesucristo, del que toda paternidad toma el nombre en los cielos y en la tierra, para que según las riquezas de su gloria os dé que seáis corroborados en virtud por su Espíritu en el hombre interior; para que Cristo more por la fe en vuestros corazones, arraigados y cimentados en caridad; para que podáis comprender con todos los santos cuál sea la anchura, y la longura, y la altura, y la profundidad; y conocer también la caridad de Cristo, que sobrepuja todo entendimiento, para que seáis llenos de toda la plenitud de Dios.*

El gran doctor de las gentes y predicador de la verdad, lleno del divino Espíritu, como vaso elegido y santificado, manifiesta en estas palabras el origen, el progreso y el término de la Sagrada Escritura, que se llama Teología[1], e insinúa que el origen de la Escritura es la influencia[2] de la beatísima Trinidad, su progreso conforme a la exigencia de la capacidad humana y su término o fruto la superabundancia de la superplenísima bienaventuranza.

2. El origen de la Sagrada Escritura, digo, no es por humana investigación, sino por revelación divina, que fluye del *Padre de las lumbres, del que toda paternidad toma el nombre en los cielos y en la tierra;* de quien, mediante su Hijo Jesucristo, dimana a nosotros el Espíritu Santo, y por medio del Espíritu Santo, que reparte y distribuye los dones *a cada uno como quiere,* se da la fe, *y por la fe mora Cristo en nuestros corazones.* De este conocimiento de Jesucristo, como de su principio original, dimana la firmeza y la inteligencia de toda la Sagrada Escritura. Por donde es imposible que ninguno entre a conocerla si antes no tuviere infusa en sí la fe de Cristo como lámpara y puerta y fundamento de toda la Escritura. En efecto, *mientras vivimos ausentes*

---

[1] Cf. Lexicon : *Teología.*
[2] Cf. Lexicon : *Influencia.*

Domino[1], et fundamentum stabiliens et lucerna dirigens et ianua introducens; secundum cuius etiam mensuram necesse est mensurari sapientiam nobis divinitus datam, ne quis sapiat *plus, quam oportet sapere, sed ad sobrietatem, et unicuique sicut Deus divisit mensuram fidei*[2]. Mediante igitur hac fide, datur nobis notitia sacrae Scripturae, secundum influentiam Trinitatis beatae, iuxta quod expresse insinuat Apostolus in prima parte auctoritatis prius inductae[3].

3. Progressus autem sacrae Scripturae non est coarctatus ad leges ratiocinationum, definitionum et divisionum iuxta morem aliarum scientiarum et non est coarctatus ad partem universitatis[4]; sed potius, cum secundum lumen supernaturale procedat ad dandam homini viatori notitiam rerum sufficientem, secundum quod expedit ad salutem, partim per plana verba, partim per mystica describit totius universi continentiam quasi in quadam summa, in quo attenditur latitudo; describit decursum, in quo attenditur longitudo; describit excellentiam finaliter salvandorum, in quo attenditur sublimitas; describit miseriam damnandorum, in quo profunditas consistit non solum ipsius universi, verum etiam divini iudicii. Et sic describit totum universum, quantum expedit de ipso habere notitiam ad salutem, secundum ipsius latitudinem, longitudinem, altitudinem et profundum, habens etiam ipsa in suo progressu haec quatuor, secundum quod posterius[5] declarabitur; quia sic exigebat conditio capacitatis humanae, quae magna et multa nata est magnifice et multipliciter capere, tanquam speculum quoddam nobilissimum, in quo nata est describi non solum naturaliter, verum etiam supernaturaliter rerum universitas mundanarum; ut sic progressus sacrae Scripturae attendatur secundum exigentiam capacitatis humanae.

4. Status vero sive fructus sacrae Scripturae non est quicumque, sed plenitudo aeternae felicitatis. Nam haec est Scriptura, in qua *verba sunt vitae aeternae*[6], quae ideo scripta est, non solum ut credamus, verum etiam ut vitam possideamus aeternam, in qua quidem videbimus, amabimus, et universaliter nostra desideria implebuntur: quibus impletis, vere tunc sciemus supereminentem scientiae caritatem, et ita impleti erimus in omnem plenitudinem Dei. Ad quam quidem plenitudinem conatur nos divina introdu-

[1] II *Cor.*, 5, 6.
[2] *Rom.*, 12, 3.
[3] De fidei praerogativis, scil. altitudine, firmitate, speciositate praeclara traduntur in *Collationibus in Hexaëm.*, coll. 8-11.
[4] Cf. Aristot. I *Poster.*, c. 7 seqq., et VI *Metaph.*, text. 1 seqq. (V. c. 1.)
[5] In seqq. §§.
[6] *Ioan.*, 7, 69.

de Dios, la misma fe es para todas las iluminaciones sobrenaturales el fundamento que da firmeza, la lámpara que dirige y la puerta que introduce; y según la medida de esta fe, menester es también que se mida la sabiduría que se nos da por Dios, a fin de que *nadie sepa más de lo que conviene saber, sino que sepa con templanza y cada uno como Dios le repartió la medida de la fe*. Mediante esta fe, pues, se nos da el conocimiento de la Sagrada Escritura por la influencia de la Trinidad bienaventurada, según expresamente insinúa el apóstol en la primera parte de la autoridad antes aducida.

3. En cuanto al progreso de la Sagrada Escritura, no se halla coartado a las leyes de los raciocinios, de las definiciones y divisiones, como las demás ciencias, ni está limitado a una parte de la universalidad de las cosas, sino que, procediendo más bien según lumbre sobrenatural a dar al hombre viador conocimiento suficiente de las cosas en la medida necesaria para la salvación, en parte con palabras claras, en parte con palabras místicas, describe el contenido de todo el universo como en cierta suma y compendio, en lo cual consiste la amplitud; describe el decurso de los tiempos, en lo cual consiste la longitud; describe la excelencia de los que se han de salvar finalmente, en lo que consiste la sublimidad; describe la miseria de los que se han de condenar, en lo cual consiste la profundidad no sólo del universo mismo, sino también del juicio divino. De esta manera describe la Sagrada Escritura todo el universo en cuanto conviene conocerlo para la salvación, según su amplitud, longitud, alteza y profundidad, y tiene asimismo en su progreso estas cuatro propiedades, como se declarará más adelante, porque así lo exigía la condición de la capacidad humana, la cual es apta para entender grandes y muchas cosas de manera magnífica y múltiple, como un espejo nobilísimo en el cual puede describirse no sólo naturalmente, sino también sobrenaturalmente, la universalidad de las cosas mundanas, a fin de que de este modo sea el progreso de la Sagrada Escritura conforme a la exigencia de la capacidad humana.

4. Respecto del término o fruto de la Sagrada Escritura, ciertamente que no es cualquiera, sino la plenitud de la bienaventuranza eterna. Porque las palabras de esta Escritura son *palabras de vida eterna*, y ha sido escrita no sólo para que creamos, sino también para que poseamos la vida eterna, en la cual ciertamente veremos, amaremos y serán colmados todos nuestros deseos, satisfechos los cuales conoceremos la caridad, que sobrepuja todo entendimiento, y de este modo seremos llenos de toda la plenitud de Dios. Y a esta plenitud se esfuerza en introducirnos la divina Escri-

cere Scriptura, iuxta praedictae sententiae apostolicae veritatem. Hoc igitur fine, hac intentione sacra Scriptura perscrutanda est et docenda et etiam audienda.

5. Et ut ad istum fructum et terminum recto perveniamus progressu per viam recti itineris Scripturarum, inchoandum est ab exordio, hoc est, ut cum mera fide ad Patrem luminum accedamus, flectendo genua cordis nostri, ut ipse per Filium suum in Spiritu sancto det nobis veram notitiam Iesu Christi et cum notitia amorem eius, ut sic ipsum cognoscentes et amantes, et tanquam in fide solidati et in caritate radicati, possimus ipsius sacrae Scripturae noscere latitudinem, longitudinem, altitudinem et profundum, et per hanc notitiam pervenire ad plenissimam notitiam et excessivum amorem beatissimae Trinitatis[1], quo Sanctorum desideria tendunt, in quo est status et complementum omnis veri et boni.

6. Huius sacrae Scripturae fine concupito et intento, et principio credito simul et invocato, videndus est progressus quantum ad ipsius latitudinem, longitudinem, sublimitatem et profundum, secundum viam et ordinem apostolici documenti.

Consistit autem ipsius latitudo in multitudine suarum partium, longitudo vero in descriptione temporum et aetatum, altitudo in descriptione hierarchiarum gradatim ordinatarum, profunditas in multitudine mysticorum sensuum et intelligentiarum.

§ 1. De latitudine sacrae Scripturae

1. Si igitur velimus latitudinem sacrae Scripturae speculari, prima fronte occurrit nobis Scriptura secanda in duo testamenta, scilicet in vetus et novum. Vetus autem occurrit cum multitudine librorum. Habet enim libros legales, historiales, sapientiales, et prophetales, ita quod primi sunt quinque, secundi decem, tertii quinque et quarti sunt sex ac per hoc in universo viginti sex[2]. Novum testamentum similiter

[1] Vide *Quaest. de scientia Christi*, q. 7, in fine corp. De fine Scripturae cf. *Collationes in Hexaëm.*, coll. 14, n. 7 seqq.

[2] Quinque libri *legales* sunt : *Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium;* decem *historiales* sunt : *Iosue, Iudicum*, libri quatuor *Regum*, libri *Paralipomenon* duo, libri *Esdrae* tres, libri *Tobiae, Iudith, Esther, Iob* et libri *Machabaeorum* duo ; quinque *sapientiales: Parabolae, Ecclesiastes, Cantica*, liber *Sapientiae* et *Ecclesiasticus;* sex *prophetales: Isaias, Ieremias, Ezechiel, Daniel*, liber *Psalmorum* et libri duodecim *Prophetarum* minorum (ita exhibentur libri veteris testamenti in *Centiloq.*, p. 111, sect. 32, quod opusculum hucusque communiter, licet falso, S. Bonaventurae adiudicabatur). Cr. tamen Conc. Trident., sess. 4, ubi recensetur tantum liber *Esdrae*

tura, como nos enseña la antedicha sentencia apostólica. Con este fin, pues, y con esta intención ha de ser la Sagrada Escritura escudriñada y enseñada y también oída.

5. Para que lleguemos a este fruto o término andando derechamente por el recto camino de las Escrituras hemos de comenzar por el exordio, a saber, por acercarnos con fe al Padre de las lumbres, doblando las rodillas de nuestro corazón, a fin de que El por su Hijo en el Espíritu Santo nos dé verdadero conocimiento de Jesucristo y con el conocimiento su amor, para que así conociéndole y amándole, y como consolidados en la fe y arraigados en la caridad, podamos conocer la amplitud, la longitud, la alteza y la profundidad de la misma Sagrada Escritura y llegar por este conocimiento al conocimiento plenísimo y amor excesivo[1] o extático de la beatísima Trinidad, adonde tienden los deseos de los santos y donde se halla el término y complemento de todo lo verdadero y bueno.

6. Deseado e intentado el fin de esta Sagrada Escritura, y creído, a la vez que invocado, el principio, se ha de ver el progreso o desarrollo en cuanto a su amplitud, longitud, sublimidad y profundidad siguiendo el método y orden del documento apostólico.

Y la amplitud de la Sagrada Escritura consiste en la multitud de sus partes, su longitud en la descripción de los tiempos y edades, su alteza o sublimidad en la descripción de las jerarquías ordenadas por grados, su profundidad en la multitud de sentidos místicos e inteligencias.

§ 1. De la amplitud de la Sagrada Escritura

1. Si queremos, pues, especular la amplitud de la Sagrada Escritura, al instante nos viene al pensamiento dividirla en dos Testamentos, a saber: el Antiguo y el Nuevo. Y el Antiguo Testamento se nos presenta con multitud de libros. Contiene, en efecto, libros legales, históricos, sapienciales y proféticos. Los libros legales son cinco; los históricos, diez; los sapienciales, cinco, y los proféticos, seis, que hacen en total 26. Del mismo modo, el Nuevo Testamento

[1] Cf. Lexicon : *Excesivo.*

habet libros his correspondentes secundum quadruplicem formam. Nam legalibus correspondent libri evangelici, historialibus, Actus apostilici, sapientialibus, Epistolae Apostolorum et maxime Pauli, prophetalibus correspondet liber Apocalypsis; ut sic mira sit conformitas inter vetus et novum testamentum, non solum in continentia sensuum, verum etiam in quadriformitate partium. In cuius figuram et consignationem vidit Ezequiel[1] rotas quatuor facierum et rotam in medio rotae, quia vetus est in novo, et e converso; et in libris legalibus et evangelicis est facies leonis propter excellentiam auctoritatis; in historialibus est facies bovis propter exempla virtutis; in sapientialibus, est facies hominis propter prudentiam sagacem: in libris prophetalibus est facies aquilae propter intelligentiam perspicacem.

2. Recte autem sacra Scriptura dividitur in vetus et novum testamentum, et non in theoricam et practicam, sicut philosophia[2]: quia, cum Scriptura fundetur proprie super cognitionem fidei, quae virtus est et fundamentum morum et iustitiae et totius rectae vitae, non potest in ea sequestrari notitia rerum sive credendorum a notitia morum. Secus autem est de philosophia, quae non tantum de veritate morum, verum etiam agit de vero nuda speculatione considerato. Quoniam igitur Scriptura sacra est notitia movens ad bonum et revocans a malo; et hoc per timorem et amorem: ideo dividitur in duo testamenta, quorum "brevis differentia est timor et amor"[3].

3. Et quia quadrupliter potest quis moveri ad bonum et revocari a malo, scilicet per praecepta potentissime maiestatis, vel per documenta sapientissimae veritatis, vel per exempla et beneficia innocentissimae bonitatis, vel ex his omnibus in unum collectis; ideo tam in novo quam in veteri testamento sunt quadriformiter traditi libri conti-

primus et secundus (non tres), additur liber *Ruth* et dicitur *Ieremias* cum *Baruch*.—Ex prologo Hieron. in I *Reg*. colligitur, librum *Ruth* consideratum fuisse ut partem libri Iudicum, «quia in diebus Iudicum facta eius narratur historia» ; mirum igitur non erit, quod ipse in praenotata enumeratione librorum veteris testamesti specialiter non nominetur. Quod attinet ad *Baruch*, constat ex scriptis Seraphici Doctoris, verba Prophetae saepe saepius esse ab ipso allegata. Demum respectu tertii libri *Esdrae* subiungimus quod ipse [et quartus] communiter in fine ed. Vulgatae exibetur.—Notum est, post Trident. Concilium nunc in scholis vulgo numerari 46 (vel 45, si *Threni* uniuntur cum *Ieremia)* libri veteris T. et 27 novi T.

[1] Cap. I, 15 seq. De quatuor faciebus, scil. leonis, etc., ibid., V, 10. Cf. Hieron. in hunc loc. et Gregor., I *Homil. in Ezech.*, homil. 6, n. 12.

[2] Cf. Arist., II *Metaph.*, text. 3 (I brevior, c. I), et II *Ethic.*, c. I seq.—De fide vide III Sent. d. 23, a. I, q. I, in corp.

[3] Ut dicit Augus., *Contra Adimant.*, c. 17, n. 2. Cf. tom. III, pag. 884, nota 2.

comprende libros correspondientes a estas cuatro clases. Porque a los legales corresponden los libros evangélicos; a los históricos, los Hechos de los Apóstoles; a los sapienciales, las epístolas de los apóstoles, máxime de San Pablo, y a los proféticos corresponde el libro del Apocalipsis. Hay de esta manera una admirable conformidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento no sólo en el contenido de los sentidos y verdades, sino también en la cuadriformidad de las partes. En figura y significación de esto vió Ezequiel ruedas de cuatro caras y una rueda en medio de otra rueda, porque el Antiguo Testamento está en el Nuevo, y viceversa; y en los libros legales y evangélicos está la cara de león por la excelencia de la autoridad; en los históricos está la cara de buey por los ejemplos de virtud; en los sapienciales está la cara de hombre por la sagaz prudencia; en los libros proféticos está la cara de águila por la perspicaz inteligencia.

2. Con razón se divide, pues, la Sagrada Escritura en Antiguo y Nuevo Testamento, y no, como la filosofía, en teórica y práctica; porque como la Sagrada Escritura se funda propiamente sobre el conocimiento de fe, cuya virtud es fundamento de las costumbres y de la justicia y de toda vida recta, no puede en ella separarse el conocimiento de las cosas o de lo que se ha de creer del conocimiento de las costumbres o de lo que se ha de practicar. De distinto modo ocurre en la filosofía, la cual trata no sólo de la verdad de las costumbres, sino también de la pura especulación de la verdad. Así, pues, por cuanto que la Sagrada Escritura es conocimiento que mueve al bien y aparta del mal, lo cual se hace por medio del temor y del amor, se divide en dos Testamentos, cuya "breve diferencia es el temor y el amor", en sentencia de San Agustín.

3. Y porque puede uno ser movido al bien y apartado del mal de cuatro maneras, a saber: o por preceptos de potentísima majestad, o por documentos de sapientísima verdad, o por ejemplos o beneficios de inocentísima bondad, o por todos estos medios a la vez, es por lo que tanto en el Nuevo como en el Antiguo Testamento se nos han dado

nentes sacram Scripturam secundum correspondentiam ad quatuor praemissa. Nam libri legales movent per praecepta maiestatis omnipotentissimae; historiales, per exempla bonitatis innocentissimae; sapientiales, per documenta veritatis providentissimae; prophetales movent ex omnium praedictorum aggregatione, sicut manifeste in eis apparet. Unde ipsi sunt quasi rememorativi totius legalis sapientiae et doctrinae.

4. Est igitur Scriptura sacra similis latissimo fluvio, qui ex concursu multarum aquarum aggregatur magis ac magis, secundum quod longius decurrit. Nam cum primo in Scriptura essent libri legales, postea supervenit aqua sapientiae historialium librorum, tertio vero superadvenit doctrina sapientissimi Salomonis, post haec etiam doctrina sanctorum prophetarum et tandem doctrina evangelica revelata est, per os carnis Christi prolata, per Evangelistas conscripta, per sanctos Apostoles divulgata; additis etiam documentis, quae Spiritus sanctus, super eos veniens, docuit nos per eos; ut sic omnem veritatem per Spiritum sanctum iuxta divinum promissum edocti [1], omnis veritatis salutaris doctrinam Ecclesiae Christi darent et sacram Scripturam consummando veritatis notitiam dilatarent.

§ 2. De longitudine sacrae Scripturae

1. Habet etiam haec Scriptura sacra longitudinem, quae consistit in descriptione tam temporum quam aetatum, a principio scilicet mundi usque ad diem iudicii. Describit autem per tria tempora mundum decurrere, scilicet per tempus legis naturae, legis scriptae et legis gratiae, et in his tribus temporibus septem distinguit aetates. Quarum prima est ab Adam usque ad Noe, secunda a Noe usque ad Abraham, tertia ab Abraham usque ad David, quarta a David usque ad transmigrationem Babylonis, quinta a transmigratione usque ad Christum, sexta a Christo usque ad finem mundi, septima decurrit cum sexta, quae incipit a quiete Christi in sepulcro, usque ad resurrectionem universalem, quando incipiet resurrectionis octava [2]. Et sic Scriptura est

[1] *Ioan.*, 16, 13.—De duodecim mysteriis Scripturae Christum significantibus, cf. *Collationes in Hexaëm.*, coll. 14, n. 12 seqq.

[2] August., IV *De Gen. ad lit.*, c. 11, n. 21, ad solvendam quaestionem: quare Deus in die *septimo* requievit ab operibus suis, adducit etiam quietem Christi in sepulcro: Ipse quippe die Sabbati requievit in sepulcro, etc. Idem, *Epist.* 55 (alias 119), c. 13, n. 23, docet, *octavo* numero significari resurrectionem, ideoque nunc diem dominicum celebrari: «Erat antea requies mortuorum; resurrectio autem nullius erat... ut postquam facta est talis resurrectio in corpore Domini, ut praeiret in capite Ecclesiae quod corpus Ecclesiae speraret in fine,

cuatro clases de libros que contienen la Sagrada Escritura, correspondientes a las cuatro maneras antedichas de mover al bien y apartar del mal. Los libros legales, en efecto, mueven por medio de preceptos de majestad omnipotentísima; los históricos, por medio de ejemplos de bondad inocentísima; los sapienciales, por documentos de verdad providentísima; los proféticos mueven por todos estos modos juntos, como aparece en ellos manifiestamente. Por donde son ellos como recordatorios de toda la sabiduría y doctrina legal.

4. Es, pues, la Sagrada Escritura semejante a un anchísimo río que de la afluencia de muchas aguas crece más y más a medida que más lejos corre. Pues como primero hubiese en las Escrituras libros legales, vino luego el agua de la sabiduría de los libros históricos, en tercer lugar sobrevino la doctrina del sapientísimo Salomón, después de éstos vino también la doctrina de los santos profetas y, por fin, fué revelada la doctrina evangélica, proferida por boca de carne de Cristo, escrita por los evangelistas, divulgada por los santos apóstoles; añadiendo asimismo los documentos que el Espíritu Santo, viniendo sobre ellos, nos enseñó por su mediación, para que de este modo, enseñados en toda verdad por el Espíritu Santo, según la promesa divina, dieran a la Iglesia de Cristo la doctrina de toda verdad saludable y, consumando la Sagrada Escritura, difundieran el conocimiento de la verdad.

§ 2. De la longitud de la Sagrada Escritura

1. Tiene asimismo esta Escritura Sagrada longitud, la cual consiste en la descripción tanto de los tiempos como de las edades desde el principio del mundo hasta el día del juicio. Describe, pues, al mundo transcurriendo por tres tiempos, que son el tiempo de la ley de la naturaleza, de la ley escrita y de la ley de la gracia, distinguiendo en estos tres tiempos siete edades. La primera de éstas corre de Adán hasta Noé; la segunda, de Noé hasta Abrahán; la tercera, de Abrahán hasta David; la cuarta, de David hasta la transmigración de Babilonia; la quinta, desde la transmigración de Babilonia hasta Cristo; la sexta, desde Cristo hasta el fin del mundo; la séptima corre con la sexta, que comienza con el reposo de Cristo en el sepulcro hasta la resurrección universal, y entonces comenzará la octava edad de la resurrección. Así es larguísima la Escritura, pues comienza a

longissima, quia in tractando incipit a mundi et temporis exordio in principio Genesis, et pervenit usque ad finen mundi et temporis, scilicet in fine Apocalypsis.

2. Recte autem universum tempus, quod decurrit secundum triplicem legem, scilicet inditam interius, datam exterius et desuper infusam, decurrit per septem aetates et consummatur in fine sextae; ut sic mundi decursus respondeat exordio, et maioris mundi decursus correspondeat decursui vitae minoris mundi, scilicet hominis, propter quem factus est [1]. Nam prima aetas mundi, in qua facta est ipsius mundi formatio, casus daemonum et confirmatio Angelorum, recte respondet primae diei, in qua *facta est lux* et disticnta est *a tenebris* [2]. Secunda, in qua per arcam et diluvium et salvati sunt boni et deleti mali, respondet secundae diei, in qua per firmamentum facta est distinctio *aquarum ab aquis*. Tertia in qua vocatus est Abraham, et inchoata synagoga, quae fructificare et generare debebat prolem ad Dei cultum, correspondet diei tertiae, in qua apparuit *terra et protulit herbam virentem*. Quarta, in qua viguit regnum et sacerdotium, quia David rex ampliavit cultum divinum, respondet diei quartae, in qua facta est formatio luminarium et stellarum. Quinta, in qua transmigrantes inter populos multos versati sunt et tribulati, respondet diei quintae, in qua facta est formatio *piscium ex aquis*. Sexta aetas, in qua natus est Christus in hominis effigie, qui est vere imago Dei, respondet sextae diei, in qua formatus est homo primus. Septima, quae est quies animarum non habens finem, respondet septimae diei, in qua *requievit Deus ab omni opere, quod patrarat* [3].

3. Et sic distinguuntur hae septem aetates propter insignia facta, quae fuerunt in earum exordiis, ratione quorum respondent diebus formationis mundi. Vocatur autem

iam etiam dies dominicus, id est *octavus*, qui est primus, inciperet celebrari.» Cf. *Hexaëm.*, serm. 16, tom. III, pag. 33, nota 12, et tom. IV, pag. 854, nota 10, ubi loci August. de sex aetatibus mundi allegati sunt, inter quos excellit 1 *De Gen. contra Manich.*, c. 23, n. 35 seqq., utpote in quo dantur duae subnexae expositiones.

[1] Aristot., II *Phys.*, text. 24 (c. 2) : Utimur tamquam propter nos omnibus, quae sunt ; sumus enim quodam modo et nos finis. Cf. II *Sent.*, d. 15, a. 2, q. 1.

[2] *Gen.*, 1, 3, seqq. Ibid. vv. seqq. narratur creatio et distinctio primorum dierum usque ad *sextum*.—De mundi formatione, casu daemonum, etc., cf. II *Sent.*, d. 2, p. 1, a. 2, q. 3 ; d. 3, p. II, a. 1, q. 1 seq., et d. 12, a. 1 et 2.—De arca et diluvio, *Gen.*, 7, 1 sq.—De Abraham, cf. *Gen.*, 12, 1 seqq.—De David, vide II *Reg.*, c. 1 seqq.—De transmigratione, cf. IV *Reg.*, 17-25, et *Tob.*, 1, 1 seqq.—De Christo nato, vide *Luc.*, 2, 1 seqq. ; *Coloss.*, 1, 15, de ipso dicitur : Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae.—De distinctione temporum multa habentur in *Collationibus in Hexaëm.*, coll. 16 per totam.

[3] *Gen.*, 2, 2.

tratar del exordio del mundo y del tiempo al principio del Génesis y llega hasta el final del mundo y del tiempo al final del Apocalipsis.

2. Rectamente, pues, el tiempo todo, que transcurre según la triple ley, a saber: la ley inserta interiormente, la ley dada exteriormente y la ley infusa de lo alto, corre por siete edades y se consuma en el fin de la sexta, para que de este modo el decurso del mundo responda al exordio y el decurso del mundo mayor corresponda al decurso del mundo menor, que es el hombre, para quien ha sido hecho. En efecto, la primera edad, en la que tuvo lugar la formación del mundo mismo, la caída de los demonios y la confirmación de los ángeles, rectamente corresponde al primer día, en el que *fué hecha la luz* y separada *de las tinieblas*. La segunda edad, en la que por medio del arca y del diluvio fueron salvados los buenos y destruídos los malos, corresponde al segundo día, en el cual por medio del firmamento fué hecha la separación *de unas aguas de otras*. La tercera edad, en la cual fué llamado Abrahán y comenzada la sinagoga, que debía fructificar y engendrar la prole para el culto de Dios, corresponde al día tercero, en el que apareció *la tierra y produjo hierba verde*. La cuarta edad, en la cual floreció el reino y el sacerdocio, pues el rey David amplió el culto divino, corresponde al día cuarto, en el que fué hecha la formación de las lumbreras y de las estrellas. La quinta edad, en la que, transmigrando los israelitas, vivieron entre muchos pueblos y fueron atribulados, corresponde al día quinto, en el que fué hecha la formación *de los peces de las aguas*. La sexta edad, en la que nació Cristo en figura de hombre, que es verdaderamente imagen de Dios, corresponde al sexto día, en el cual fué formado el primer hombre. La séptima edad, que es el descanso de las almas y no tiene fin, corresponde al séptimo día, en el que *descansó Dios de toda la obra que había hecho*.

3. De este modo se distinguen estas siete edades por hechos insignes que acontecieron en sus exordios, por razón de los cuales corresponden a los días de la formación del mundo. La primera edad, pues, se llama infancia, porque así

prima aetas infantia, quia, sicut infantia tota oblivione deletur, sic illa prima aetas per diluvium est consumta [1]. Secunda, pueritia; sicut enim in pueritia loqui incipimus, sic in secunda aetate facta est distinctio linguarum. Tertia dicitur adolescentia, quia, sicut vis generativa incipit tunc in actum suum exire, sic tunc vocatus est Abraham, et data est ei circumcisio, et facta est promissio de semine. Quarta dicitur iuventus, quia, sicut in iuventute floret hominis aetas, sic quarta aetate sub regibus floruit synagoga. Quinta, senectus, quia sicut in senectute vires minuuntur, et decidit pulcritudo, sic et in transmigratione factum est de Iudaeorum sacerdotio. Sexta aetas dicitur senium, quia, sicut illa est, quae copulatur cum morte, habens tamen magnam lucem sapientiae; sic sexta aetas mundi terminatur cum die iudicii, et in ea viget sapientia per doctrinam Christi.

4. Sic igitur totus iste mundus ordinatissimo decursu a Scriptura describitur procedere a principio usque ad finem, ad modum cuiusdam pulcherrimi carminis ordinati, ubi potest quis speculari secundum decursum temporis varietatem, multiplicitatem et aequitatem, ordinem, rectitudinem et pulcritudinem multorum divinorum, procedentium a sapientia Dei gubernante mundum [2]. Unde sicut nullus potest videre pulcritudinem carminis, nisi aspectus eius feratur super totum versum; sic nullus videt pulcritudinem ordinis et regiminis universi, nisi eam totam speculetur. Et quia nullus homo tam longaevus est, quod totam possit videre oculis carnis suae, nec futura potest per se praevidere; providit nobis Spiritus sanctus librum Scripturae sacrae, cuius longitudo commetitur se decursui regiminis universi.

§ 3. De sublimitate sacrae Scripturae

1. Habet nihilominus sacra Sriptura in suo processu sublimitatem, quae consistit in descriptione hierarchiarum gradatim ordinatarum, quae sunt hierarchia ecclesiastica, angelica et divina seu subcaelestis, caelestis et supercaelestis [3]; ita quod primam describit patenter, secundam aliquantulum magis occulte et tertiam adhuc magis occulte. Ex descriptione acclesiasticae hierarchiae est alta; ex descriptione angelicae altior; ex descriptione divinae altissima,

[1] *Gen.*, 7, 21 seqq.—August., I *De Gen. contra Manich.*, c. 23, n. 35 : Quasi vespera huius diei fit diluvium, quia et infantia nostra tamquam oblivionis diluvio deletur. — De distinctione linguarum in turris Babel aedificatione, vide *Gen.*, 11, 6 seqq. Ibid., 12, 1 seqq.. et 17, 4 seqq., de Abraham et circumcisione.

[2] Cfr. August., *Epist. 138* (alias 5), c. 1, n. 5.

[3] Vide II *Sent.*, d. 9, Praenotata.

como toda la infancia es borrada por el olvido, así también aquella primera edad fué destruída por el diluvio. La segunda edad se llama puericia o niñez, porque del mismo modo que en la niñez comenzamos a hablar, así en la segunda edad fué hecha la distinción de las lenguas. La tercera edad se dice adolescencia, porque así como entonces comienza a salir a su acto la virtud generativa, así entonces fué llamado Abrahán y le fué dada la circuncisión y hecha la promesa de la descendencia. La cuarta edad se dice juventud, pues de la misma manera que en la juventud florece la edad del hombre, así en la cuarta edad del mundo floreció la sinagoga bajo los reyes. La quinta edad se llama senectud, porque como en la senectud disminuyen las fuerzas y se marchita la hermosura, lo mismo sucedió con el sacerdocio de los judíos en la transmigración. La sexta edad se dice vejez, porque así como ésta es la que se une con la muerte, teniendo, sin embargo, gran luz de sabiduría, así la sexta edad del mundo termina con el día del juicio y en ella florece la sabiduría por la doctrina de Cristo.

4. Así, pues, todo este mundo es descrito por la Escritura en ordenadísimo decurso procediendo del principio hasta el fin, a manera de un bellísimo poema ordenado donde puede uno contemplar en cuanto al decurso del tiempo la variedad, la multiplicidad e igualdad, el orden, la rectitud y la belleza de muchos juicios divinos, que proceden de la sabiduría de Dios, que gobierna el mundo. Y así como nadie puede percibir la belleza del poema sino dirigiendo su mirada sobre todo el verso, de la misma manera ninguno percibe la belleza del orden y del gobierno del universo si no especula toda ella. Y porque ningún hombre es tan longevo que pueda ver toda ella con los ojos de su carne ni puede prever los futuros por sí mismo, proveyónos el Espíritu Santo el libro de la Sagrada Escritura, cuya longitud se mide con el decurso del gobierno del universo.

§ 3. De la sublimidad de la Sagrada Escritura

1. Tiene todavía la Sagrada Escritura en su progreso sublimidad o alteza, la cual consiste en la descripción de las jerarquías ordenadas por grados, que son la jerarquía eclesiástica, angélica y divina, o sea la jerarquía subceleste, celeste y supraceleste; la primera la describe abierta y claramente; la segunda, algo más ocultamente, y la tercera, más ocultamente todavía. Por la descripción de la jerarquía eclesiástica es la Escritura alta; por la descripción de la angé-

ita ut possimus dicere illud Prophetae [1]: *Mirabilis facta est scientia tua ex me; confortata est, et non potero ad eam.*

2. Et hoc quidem satis recte. Nam cum res habeant esse in materia, habeant esse in anima per notitiam acquisitam, habeant etiam esse in ea per gratiam, habeant esse in ea per gloriam et habeant esse in arte aeterna; philosophia quidem agit de rebus, ut sunt in natura, seu in anima secundum notitiam naturaliter insitam, vel etiam acquisitam; sed theologia, tanquam scientia supra fidem fundata et per Spiritum sanctum revelata, agit et de eis quae spectant ad gratiam et gloriam et etiam ad Sapientiam aeternam. Unde ipsa substernens sibi philosophicam cognitionem et assumens de naturis rerum, quantum sibi opus est ad fabricandum speculum, per quod fiat repraesentatio divinorum; quasi scalam erigit, quae in sui infimo tangit terram, sed in suo cacumine tangit caelum [2]; et hoc totum per illum unum hierarcham, Iesum Christum, qui non tantum ratione naturae humanae assumtae est hierarcha in ecclesiastica hierarchia, verum etiam in angelica, et media persona in illa supercaelesti hierarchia beatissimae Trinitatis; ita quod per ipsum a summo capite Deo descendit unctionis gratia non solum in barbam, verum etiam *in oram vestimenti* [3], quia non tantum in Ierusalem supernam, verum etiam usque in Ecclesiam militantem.

3. Est enim pulcritudo magna in machina mundana, sed longe maior in Ecclesia pulcritudine sanctorum charismatum adornata, maxima autem in Ierusalem superna, supermaxima autem in illa Trinitate summa et beatissima. Ideo ipsa Scriptura non tantum habet altissimam materiam, per quam delectat et per quam in altum levat intelligentiam mentis, verum etiam ipsa est venustissima et miro quodam modo intellectum nostrum delectat [4], et sic magis ac magis delectando assuefacit ad divinorum spectaculorum contuitus et anagogias.

---

[1] *Psalm. 138,* 6.—De diverso *esse rerum,* cf. I *Sent.*, d. 36, a. 2, q. 2, in corp., et II *Sent.*, d. 3, p. II, a. 2, q. I, fundam. 6, ubi in nota adiecta loci August. hac de re allegantur, et infra p. II, c. 12, n. 4, 5; *Itinerar, mentis in Deum,* c. I, n. 3 seqq.

[2] *Gen.*, 28, 12: *Viditque [Iacob] in somnis scalam stantem super terram et cacumen illius tangens caelum.*

[3] *Psalm. 132,* 2.—De influentia Christi in homines et Angelos vide, III *Sent,* d. 13, a. 2, q. 1-3.

[4] August., *Enarrat. in Ps. 32,* enarrat. 3, n. 25: «Spectemus pulcra et a Pulcro spectemur. Spectemus nos mente ea quae dicuntur in sensibus divinarum Scripturarum, et gaudeamus tali spectaculo.»

lica es más alta; por la descripción de la divina es altísima, de tal manera que podemos decir aquello del profeta: *Maravillosa se ha hecho tu ciencia en mí; se ha fortalecido, y no podré con ella.*

2. Y esto, ciertamente, con suficiente razón. Las cosas, en efecto, tienen existencia en la materia, tienen existencia en el alma por el conocimiento adquirido y tienen también existencia en ella por la gracia, tienen existencia en ella por la gloria y tienen existencia en el arte eterno. Ahora bien, la filosofía trata de las cosas como existen en la naturaleza, o en el alma por el conocimiento dado naturalmente o también adquirido; la teología, empero, como ciencia fundada sobre la fe y revelada por el Espíritu Santo, trata de las cosas que pertenecen a la gracia, a la gloria y a la sabiduría eterna. Por donde la teología, sometiendo a su servicio el conocimiento filosófico y tomando de la naturaleza de las cosas cuanto le es necesario para fabricar el espejo en el que se representen las cosas divinas, erige como una escala cuya parte inferior toca la tierra, pero cuya extremidad superior toca el cielo; y todo esto por aquel solo jerarca, Jesucristo, el cual no sólo es jerarca en la eclesiástica jerarquía por razón de la naturaleza humana asumida, sino también en la angélica, y persona media en aquella superceleste jerarquía de la beatísima Trinidad. De suerte que por medio de él *desciende* la gracia de la unción desde lo más alto de la cabeza, que es Dios, no sólo *hasta la barba,* sino también *hasta la orla de su vestido,* pues no sólo desciende a la Jerusalén celeste, sino también a la Iglesia militante.

3. Si hay, en efecto, grande hermosura en la máquina del mundo, la hay mucho mayor en la Iglesia, adornada con la belleza de los santos carismas, y máxima en la Jerusalén celeste, y supermáxima en aquella Trinidad suma y beatísima. Por eso la Escritura Sagrada no sólo tiene materia altísima, por la cual deleita y levanta la inteligencia hacia lo alto, sino que es bellísima en sí misma y deleita nuestro entendimiento de manera admirable, y así deleitando más y más acostumbrada para la contemplación de las maravillosas perfecciones divinas y para las anagogías.

§ 4. De profunditate sacrae Scripturae

1. Habet postremo ipsa Scriptura profunditatem, quae consistit in multiplicitate mysticarum intelligentiarum. Nam praeter litteralem sensum habet in diversis locis exponi tripliciter, scilicet allegorice, moraliter et anagogice. Est autem allegoria, quando per unum factum indicatur aliud factum, secundum quod credendum est. Tropologia sive moralitas est, quando per id quod factum est, datur intelligi aliud, quod faciendum est. Anagogia, quasi sursum ductio, est, quando datur intelligi illud quod desiderandum est, scilicet aeterna felicitas Beatorum [1].

2. Recte autem hic triplex sensus debet esse in Scriptura praeter intelligentiam litteralem; quia sic competit ipsius Scripturae subiecto, ipsius auditori seu discipulo, ipsius origini, ipsius etiam fini.

Subiecto, inquam, competit, quia ipsa est doctrina, quae est de Deo, de Christo, de operibus reparationis et de credibili. Subiectum enim illius quoad substantiam Deus est; quoad operationem, reparationis opus; quoad omnia haec est ipsum credibile [2] Deus autem est trinus et unus: in essentia unus et in personis trinus. Ideo Scriptura, quae est de ipso, habet in unitate litterae triformitatem intelligentiae. Christus etiam, cum sit unum Verbum, *omnia per ipsum facta* dicuntur [3] et in ipso relucent, ita quod eius sapientia est multiformis et una. Opera reparationis, cum sint multa, omnia ad Christi oblationem principalem habent aspectum.

[1] Cf. Origen., in *Gen.* Homil. 17, n. 9, et in *Lev.* Homil. 5, n. 5; Hieron., v *Comment. in Ezech.*, 16, 30 seq., et II *Comment. in Amos*, c. 4, 4 seq.; Hugo a S. Vict., *De Scripturis et scriptor. sacris*, c. 3 seqq., et v *Erudit. didascal.* c. 2 seqq.; Alex Hal., S. p. I, q. I, m. 4, a. 3 seqq.—Propter oppositionem ad sensum *litteralem* (historicum), i. e. qui per voces significatur, distinguitur sensus *spiritualis (mysticus)*, i. e. qui per res significatur; et hic triplex est; allegoricus, tropologicus sive moralis et anagogicus. Quid quilibet sensus significet, explicatur *Collat. in Hexaëm.*, coll. 2, n. 11-18, et coll. 13, n. 11-13. Hoc breviter continetur his versibus apud Lyranum in *Prologo ad Bibliam*:

Littera gesta docet, quid credas, allegoria,
Moralis, quid agas, quo tendas, anagogia.

[2] Plenius ostenditur hoc I *Sent.* Prooem, q. I, licet sub alio respectu; nam hic in tribus primis membris divisionis potius opinio Alex. Hal. (S. p. I, q. I, m. 3) ponitur, quae, ut ipse dicit, fundatur in illo verbo Dionys. *De Caelest. Hierarch.*, c. II, § 2: «In tria dividuntur supermundana ratione omnes divini intellectus: in *essentiam, virtutem et operationem*».

[3] *Ioan.*, I, 3.—*Col.* 2, 3: *In quo [Christo] sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi.* Cf. tom. v *Quaest. de scientia Christi*, q. 7.

§ 4. De la profundidad de la Sagrada Escritura

1. Por último, tiene esta Escritura profundidad, la cual consiste en la multiplicidad de sentidos místicos. Porque además del sentido literal, en diversos lugares puede ser expuesta de tres maneras, a saber: alegórica, moral y anagógicamente. Hay alegoría cuando por un hecho se indica otro hecho que se ha de creer. La tropología o sentido moral existe cuando por algo que ha sido hecho se da a entender otra cosa que se ha de hacer. La anagogía, que es como si dijéramos la conducción hacia arriba, existe cuando se da a entender lo que se ha de desear, a saber, la eterna felicidad de los bienaventurados.

2. Y, en efecto, es razonable que haya en la Sagrada Escritura este triple sentido además del sentido literal, porque así conviene al objeto o materia de la misma Escritura, a su oyente o discípulo, a su origen, así como también a su fin.

Conviene, digo, al objeto, pues es doctrina acerca de Dios, de Cristo, de las obras de la reparación y de lo creíble. Porque su objeto en cuanto a la substancia es Dios; en cuanto a la virtud, es Cristo; en cuanto a la operación, es la obra de la reparación, y en cuanto a todo esto, es lo creíble mismo. Ahora bien, como Dios es trino y uno, es decir, uno en esencia y trino en personas, la Escritura que trata de El tiene en la unidad de la letra triformidad de sentidos. Así también Cristo, siendo un Verbo [1], *todas las cosas se dicen hechas por El* y todas relucen en El, de suerte que su sabiduría es múltiple y una. Las obras de la reparación, siendo muchas, miran todas ellas principalmente a la oblación de Cristo.

[1] Cf. Lexicon: *Verbo*.

Credibile ut credibile diversimode relucet secundum diversum statum credentium. Ideo propter conformitatem ad omnia praemissa sacra Scriptura in una litttera multiformem parit intelligentiam.

3. Competit etiam hoc auditori: quia nullus est conveniens eius auditor nisi humilis, mundus, fidelis et studiosus [1]. Ideo sub cortice litterae apertae occultatur mystica et profunda intelligentia ad comprimendum superbiam, ut ipsius profunditate in humilitate litterae latente et superbi comprimantur et immundi repellantur, et fraudelenti declinentur et negligentes excitentur ad intelligentiam mysteriorum. Et quia auditor istius doctrinae non est unius generis, sed cuiuslibet; omnes enim salvandos oportet aliqua de hac doctrina scire [2]; ideo ipsa multiformem habet intelligentiam, ut sic omnem intellectum capiat, omni intellectui condescendat, omnem intellectum superexcedat et omnem intellectum sibi diligenter intendentem multitudine radiositatis suae illuminet pariter et accendat.

4. Competit etiam principio, a quo est: quia est a Deo per Christum et Spiritum sanctum loquentem per ora Prophetarum et aliorum, qui hanc doctrinam scripserunt [3]. Quoniam autem Deus non tantum loquitur per verba, verum etiam per facta, quia ipsius dicere facere est, et ipsius facere dicere; et omnia creata tanquam Dei efectus innuunt suam causam: ideo in Scriptura divinitus tradita non tantum debent significare verba, verum etiam facta. Christus etiam doctor, licet esset humilis in carne, altus tamen erat in deitate: ideo decebat ipsum et eius doctrinam habere humilitatem in sermone cum profunditate sententiae, ut, sicut Christus fuit panniculis involutus [4], ita sapientia Dei in Scriptura figuris quibusdam humilibus involveretur. Spiritus etiam sanctus diversimode illustrabat et revelationes faciebat in cordibus Prophetarum; ipsum etiam nullus latere potest intellectus, et missus erat omnem docere veritatem [5]; ideo competebat eius doctrinae, ut in uno sermone multiplices laterent intelligentiae.

5. Competit nihilominus ipsi fini: quia Scriptura data est, ut per ipsam dirigatur homo in cognoscendis et agendis, ut tandem perveniat ad optanda. Et quia omnes crea-

[1] Cf. August., II *De doctr. christiana*, c. 41, n. 62 seq. De seq. propositione vide ibid, c. 6, n. 7, seq., et Clement. Alexandr., VI *Stromat.*, c. 15. [2] Vide III *Sent.*, d. 25, a. 1, q. 3.

[3] Cf. II *Petr.*, 1, 21.—De seq. propositione cf. I *Sent.*, d. 27, p. II, q. 2.

[4] Respicitur *Luc.*, 2, 7: *Et pannis eum involvit*. Cf. Origen., in *Lev.*, homil. 1, n. 1.

[5] *Ioan.*, 16, 13: *Cum autem venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem.*

Lo creíble, como creíble, resplandece de diversa manera según el diverso estado de los que creen. Por tanto, en conformidad con todo lo predicho, la Sagrada Escritura en una sola letra engendra multiforme sentido.

3. Conviene asimismo esto al oyente; porque nadie es idóneo oyente de la Sagrada Escritura sino el humilde, puro, fiel y estudioso. Por eso, bajo la corteza de la letra clara se oculta el sentido místico y profundo, para abatir la soberbia, a fin de que con su profundidad latente en la humildad de la letra sean abatidos los soberbios, rechazados los inmundos, apartados los fraudulentos y excitados los negligentes para entender los misterios. Y porque los oyentes de esta doctrina no son de una clase, sino de cualquiera, pues es necesario que todos los que se han de salvar sepan algo de esta doctrina, es por lo que tiene muchos sentidos, para que de este modo cautive todo entendimiento, se abaje al nivel de todo entendimiento, sobrepuje todo entendimiento y con la multitud de sus irradiaciones ilumine al par que encienda todo entendimiento que se aplica a ella diligentemente.

4. Conviene igualmente al principio del que tiene origen la Escritura, porque procede de Dios por Cristo y por el Espíritu Santo, que habla por boca de los profetas y de los demás que escribieron esta doctrina. Y porque Dios no sólo habla por palabras, sino también por hechos, puesto que su decir es hacer y su hacer es decir, y todas las cosas creadas dicen relación a su causa, es por lo que en la Escritura, dada por Dios, no sólo debe significar las palabras, sino también los hechos. Asimismo, Cristo doctor, aunque fué humilde en la carne, era sublime en la deidad. Convenía, pues, que tanto él como su doctrina tuvieran humildad en el discurso o la palabra con profundidad de sentencia, para que, como Cristo fué envuelto en pañales, de la misma manera fuese envuelta la sabiduría de Dios en las Escrituras en ciertas figuras humildes. También el Espíritu Santo ilustraba y hacía revelaciones en los corazones de los profetas de diversas maneras; a él tampoco puede ocultársele ningún entendimiento o sentido, pues fué enviado a enseñar toda verdad. A su doctrina o enseñanza convenía, pues, que en una palabra se ocultasen múltiples entenderes.

5. Por último, conviene al mismo fin de la Escritura, porque la Escritura ha sido dada para que por ella sea dirigido el hombre en las cosas que se han de conocer y practicar, a fin de que llegue, finalmente, a las que se han de desear. Y porque todas las cosas han sido hechas para que

turae ad hoc factae sunt, ut serviant homini tendenti ad supernam patriam[1]; ideo Scriptura assumit ipsarum creaturarum species diversas, ut sic per illas doceat nos sapientiam dirigentem nos ad aeterna. Et quia homo non dirigitur ad aeterna, nisi cognitiva agnoscat verum credendum et operativa faciat bonum operandum et affectiva suspiret ad Deum videndum et amandum et perfruendum: hinc est, quod Scriptura sacra, per Spiritum sanctum data, assumit librum creaturae, referendo in finem secundum triplicem modum intelligentiae; ut sic per tropologiam habeamus notitiam agendorum viriliter; per allegoriam, credendorum veraciter; per anagogiam, desiderandorum delectabiliter: ut sic purgati per virtuosam operationem, illuminati per radiosam fidem et perfecti per ardentissimam caritatem, perveniamus tandem ad bravium felicitatis aeternae.

§ 5. De modo procedendi ipsius sacrae Scripturae

1. In tanta igitur multiformitate sapientiae, quae continetur in ipsius sacrae Scripturae latitudine, longitudine, altitudine et profundo, unus est communis modus procedendi, authenticus[2] videlicet, intra quem continetur modus narrativus, praeceptorius, prohibitivus, exhortativus, praedicativus, comminatorius, promissivus, deprecatorius et laudativus. Et omnes hi modi sub uno modo authentico reponuntur, et hoc quidem satis recte.

2. Quia enim haec doctrina est, ut boni fiamus[3] et salvemur; et hoc non fit per nudam considerationem, sed potius per inclinationem voluntatis: ideo Scriptura divina eo modo debuit tradi, quo modo magis possemus inclinari. Et quia magis movetur affectus ad exempla quam ad argumenta, magis ad promissiones quam ad ratiocinationes, magis per devotiones quam per definitiones; ideo Scriptura ista non debuit habere modum definitivum, divisivum et collectivum ad probandum passiones aliquas de subiecto ad modum aliarum scientiarum[4]; sed oportuit, quod haberet modos proprios, secundum varias inclinationes animorum diversimode

[1] Cf. II *Sent.*, d 15, a. 2, q. 1.

[2] Du Cange, *Glossarium*, etc., refert ex Io. de Ianua : *Authenticus, auctoritate plenus, fide dignus*, cui primo credebatur ex sui dignitate. Item, authenticus dicitur etiam *nobilis*.

[3] His verbis describit Aristot., II *Ethic.*, c. 2, finem scientiae moralis. Cf. I *Sent.*, Prooem., q. 3.

[4] Aristot., I *Poster.*, c. 7 : «Tria enim sunt in demonstrationibus : unum quidem quae demonstratur conclusio... unum autem dignitates [axiomata] ; dignitates autem sunt, ex quibus est demonstratio ; tertium autem genus subiectum, cuius passiones [i. e. proprietates] et per se accidentia ostendit demonstratio.» Cf. August., II *De doctr. christiana*, c. 31, 36, n. 48, 54.

sirvan al hombre, que tiende a la patria celeste, es por lo que la Escritura toma diversas especies de estas criaturas para enseñarnos por medio de ellas la sabiduría que nos encamina a los bienes eternos. Y por cuanto el hombre no se dirige y encamina a los bienes eternos sin que la cognitiva conozca la verdad que se ha de creer, y la operativa haga el bien que se ha de practicar, y la afectiva suspire ver a Dios, amarle y gozarle, por eso la Escritura Sagrada, dada por el Espíritu Santo, toma el libro de la Creación y lo refiere al fin según los tres sentidos dichos, a fin de que por la tropología tengamos el conocimiento de lo que se ha de hacer varonilmente; por la alegoría, de lo que se ha de creer verazmente; por la anagogía, de lo que se ha de desear deleitablemente; para que de este modo purgados por la virtuosa operación, iluminados por la radiante fe y perfectos por la ardientísima caridad, lleguemos, por fin, al premio de la eterna bienaventuranza.

§ 5. Del modo de proceder de la misma Sagrada Escritura

1. En tanta multiformidad de sabiduría como se contiene en la amplitud, longitud, alteza y profundidad de la Sagrada Escritura, uno es el modo común auténtico de proceder, dentro del cual se encierran los modos narrativo, preceptivo, prohibitorio, exhortatorio, predicatorio, conminatorio, promisorio, deprecativo y laudatorio. Todos estos modos, digo, se ponen bajo un modo auténtico, y ello con razón.

2. Como esta doctrina, en efecto, sea para que nos hagamos buenos y seamos salvos, lo cual no se realiza por la pura consideración, sino más bien por la inclinación de la voluntad, la divina Escritura debió ser dada del modo que pudiéramos ser inclinados más eficazmente. Ahora bien, el afecto se mueve más por los ejemplos que por los argumentos, más por las promesas que por los raciocinios, más por la devoción que por las definiciones. Por eso esta Escritura no debió tener, como las demás ciencias, el modo o método que consiste en definir, dividir y comparar para demostrar ciertas propiedades del objeto, sino que convino tuviera modos propios que inclinasen los ánimos de diversa manera,

animos inclinantes; ut si quis non movetur ad praecepta et prohibita, saltem moveatur per exempla narrata; si quis non per haec movetur, moveatur per beneficia sibi ostensa; si quis nec per haec movetur, moveatur per monitiones sagaces, per promissiones veraces, per comminationes terribles, ut sic saltem excitetur ad devotionem et laudem Dei, in qua percipiat gratiam, per quam dirigatur circa opera virtuosa.

3. Quoniam agitur hi modi narrativi non possunt fieri per viam certitudinis rationum, quia particularia gesta probari non possunt [1]; ideo, ne Scriptura ista tanquam dubia vacillaret, ac per hoc minus moveret, loco certitudinis rationis providit Deus huic Scripturae certitudinem auctoritatis, quae adeo magna est, quod omnem perspicacitatem humani ingenii superexcellit. Et quia non est certa auctoritas eius qui potst fallere vel falli; nullus autem est, qui falli non possit et fallere nesciat nisi Deus et Spiritus sanctus: hinc est, quod ad hoc, quod Scriptura sacra modo sibi debito esset perfecte authentica, non per humanam investigationem est tradita, sed per revelationem divinam.

4. Ideo nihil in ipsa contemnendum tanquam inutile, nihil respuendum tanquam falsum, nihil repudiandum tanquam iniquum, pro eo quod Spiritus sanctus, eius auctor perfectissimus, nihil potuit dicere falsum, nihil superfluum, nihil diminutum. Et propterea *caelum et terra transibunt, verba autem* Scripturae sacrae *non praeteribunt* [2], quin impleantur. *Donec* enim *caelum et terra transeat, iota unum aut unus apex non praeteribit a Lege, donec omnia fiant,* Salvatore testante. *Qui ergo solverit ea quae* Scriptura docet, *et docuerit sic homines, hic minimus vocabitur in regno caelorum: qui autem fecerit et docuerit, hic magnus vocabitur in regno caelorum.*

§ 6. De modo exponendi sacram Scripturam

1. Quemadmodum autem Sriptura haec specialem habet modum procedendi, sic iuxta suum procedendi modum speciali suo modo debet intellegi et exponi. Cum enim ipsa sub una littera multiplicem tegat intelligentiam, expositor debet *abscondita producere in lucen* [3] et illam eductam ma-

[1] Aristot., I *Poster.*, c. 14 (c. 18) : «Singularium enim sensus est; non enim contingit accipere ipsorum scientiam». Cf. ibid., c. 24 (c. 31), et II *De Anima*, tex. 60 (c. 5). Vide etiam III *Sent.*, d. 24, dub. 3, ubi exponitur dictum August., quod facta historica nunquam intelliguntur, sed tantum creduntur.

[2] *Matt.*, 24, 35. Seq. locus est ibid., 5, 18 seq.

[3] *Iob.*, 28, 11 : *Profunda quoque fluviorum scrutatus est et abscondita in lucem produxit.*

según las varias inclinaciones de los mismos, a fin de que si alguno no se mueve por los preceptos y prohibiciones sea movido al menos por los ejemplos narrados; si otro no se mueve por éstos, sea movido por los beneficios que se le han manifestado; si ni por éstos se mueve, sea movido por amonestaciones sagaces, por promesas veraces, por amenazas terribles, para que de este modo al menos sea excitado a la devoción y alabanza de Dios, en la que reciba la gracia, por la cual sea dirigido en las obras virtuosas.

3. Así, pues, porque estos modos narrativos no pueden hacerse por el método de la certeza racional, ya que los hechos particulares no pueden ser probados, para que esta Escritura no vacilara como dudosa y, por esta razón, moviera menos, en lugar de la certeza de la razón, proveyó Dios a esta Escritura la certeza de la autoridad, la cual es tan grande que sobrepuja toda la perspicacia y evidencia del humano entendimiento. Ahora bien: puesto que no es cierta la autoridad de quien puede engañar o ser engañado, y nadie hay que no pueda engañarse y no sepa engañar sino Dios y el Espíritu Santo, a fin de que la Sagrada Escritura fuese perfectamente auténtica del modo que le conviene, no ha sido dada por humana investigación, sino por revelación divina.

4. Por eso nada hay en ella que despreciar por inútil, nada que rechazar como falso, nada que repudiar como inicuo, porque el Espíritu Santo, su autor perfectísimo, nada falso puede decir, nada superfluo, nada deficiente. Por esta razón *el cielo y la tierra pasarán, mas las palabras* de la Escritura sagrada *no pasarán* sin que se cumplan. En efecto, según testimonio del Salvador, *hasta que pase el cielo y la tierra no pasará de la ley ni una jota ni una tilde sin que todo sea cumplido. Por lo cual, quien quebrantare* lo que enseña la Escritura *y enseñare así a los hombres, mínimo será llamado en el reino de los cielos; mas quien lo hiciere y lo enseñare, éste será llamado grande en el reino de los cielos.*

§ 6. Del modo de exponer la Sagrada Escritura

1. Así como tiene esta Escritura un modo especial de proceder, conforme a este modo debe también ser entendida y expuesta a su modo peculiar. Puesto que bajo una letra oculta múltiple sentido, el expositor debe *sacar a luz los sentidos ocultos* y, sacado un sentido, manifestarlo por otra Escri-

nifestare per aliam Scripturam magis patentem: sicut si exponerem illud Psalmi[1]: *Apprehende arma et scutum, et exsurge in adiutorium mihi,* et velim explicare, quae sint arma divina; dicam, quod eius veritas et bona voluntas; et quod ita sit, probandum per Scripturam apertam. Nam et scribitur alibi: *Scuto bonae voluntatis tuae coronasti nos;* et iterum; *Scuto circumdabit te veritas eius.* Ad quod non potest quis de facili pertingere, nisi per assuefactionem lectionis textum et litteram Bibliae commendet memoriae; alioquin in expositione Scripturarum nunquam poterit esse potens. Unde sicut qui dedignatur prima addiscere elementa, ex quibus dictio integratur, nunquam potest noscere nec dictionum significatum nec rectam legem constructionum; sic qui litteram sacrae Scripturae spernit ad spirituales eius intelligentias nunquam assurget.

2. Attendat autem expositor, quod non ubique requirenda est allegoria, nec omnia sunt mystice exponenda. Propter quod notandum est, quod Scriptura sacra quatuor habet partes. Una est, in qua secundum litteram agit de mundanis naturis, et per illas significat reparationem nostram, sicut apparet in descriptione formationis mundi. Alia est, in qua agit de actibus et processibus illius populi Israëlitici, et per illos significat reparationem generis humani. Tertia est, in qua nudis verbis significat et exprimit quae pertinent ad nostram salutem quantum ad fidem vel mores. Quarta est, in qua praenuntiat nostrae salutis mysterium, partim verbis nudis, partim aenigmaticis et obscuris. Et propterea Scriptura in his locis variis non est uniformiter exponenda.

3. Debet autem expositor dirigi in expositione sacrae Scripturae secundum triplicem regulam, quae trahi potest de verbis beati Augustini in libro *De doctrina christiana*[2]

Prima est haec. Ubicumque in hac Scriptura prima verborum significatio significat res creationis, sive singulares actus humanae conversationis, ibidem res significatae per verba primo significantur, deinde nostrae reparationis mysteria; ubi vero prima significatio verborum exprimit fidem sive caritatem, ibi nulla est allegoria quaerenda.

Secunda regula est ista. Ubi verba huius Scripturae significant res creationis, aut conversationis populi Israëlitici;

[1] *Psalm.* 34, 2. Seq. locus est *Ps.* 5, 13; tertius est *Ps.* 90, 5. Cf. *Collat. in Hexaëm.*, coll. 19.
[2] Libr. III, c. 10, n. 14 seqq. Cf. ibid. II, c. 9, n. 14 seqq.

tura más clara; como si expusiera, por ejemplo, aquello del salmo: *Echa mano a las armas y al escudo, y levántate en mi socorro,* y quisiera explicar cuales sean las armas divinas, dirá que son su verdad y buena voluntad; y que esto sea así ha de probarse por otro texto más claro de la Escritura. Y está, en efecto, escrito en otra parte: *Nos has coronado con el escudo de tu buena voluntad;* y en otro lugar: *Su verdad te rodeará como escudo.* No puede nadie llegar a esto fácilmente si por la asidua lectura no encomienda a la memoria el texto y la letra de la Biblia; de otro modo, nunca podrá ser fuerte en la exposición de las Escrituras. Por tanto, así como el que se desdeña de aprender los primeros elementos de que se compone la dicción nunca puede conocer ni el significado de las dicciones ni la recta ley de las construcciones, del mismo modo el que desprecia o descuida la letra de la Sagrada Escritura nunca se elevará a sus sentidos espirituales.

2. Y tenga presente el expositor que no en todas partes ha de buscarse la alegoría ni ha de ser expuesto todo místicamente. Por esta razón hase de observar que la Escritura Sagrada tiene cuatro partes. La primera es aquella en la cual, según el sentido literal, trata de las naturalezas mundanas, y por ellas significa nuestra reparación, como es manifiesto, por ejemplo, en la descripción de la formación del mundo. La segunda parte es aquella en que trata de los actos y andanzas del pueblo de Israel, y por medio de ellos significa la reparación del género humano. La tercera parte es aquella en que con palabras claras significa y expresa las cosas que pertenecen a nuestra salvación en cuanto a la fe y a las costumbres. La cuarta parte es aquella en que se anuncia el misterio de nuestra salvación, en parte con palabras claras, en parte con enigmáticas y oscuras. Por tanto, la Escritura no ha de ser expuesta uniformemente en estos diversos lugares.

3. El expositor, pues, debe dirigirse en la exposición de la Sagrada Escritura por estas tres reglas, que pueden sacarse de las palabras de San Agustín en el libro *De doctrina christiana.*

La primera regla es ésta: dondequiera que en la Sagrada Escritura la primera significación de las palabras designa cosas de la creación o actos singulares de la vida humana, en primer lugar se significan las cosas designadas por las palabras y luego los misterios de nuestra reparación; mas donde la primera significación de las palabras expresa la fe o la caridad, allí no se ha de buscar ninguna alegoría.

La segunda regla es ésta: cuando las palabras de esta Escritura designan cosas de la creación o de la vida del pue-

ibi quaerat ex alio Scripturae loco, quid quaelibet res significet, et deinde significationem suam eliciat per verba nude significantia fidei veritatem, vel morum etiam honestatem; utpote si dicatur: *Oves pariunt gemellos fetus*[1], ostendat, quod oves significant ibi homines, et geminus fetus geminam caritatem.

Tertia regula est ista. Quando aliqua Scriptura debet discutere expositor, utrum illa attributio conveniat historico, an spirituali significato, si forte utrique non poterit convenire; si autem utrique competit, tunc litteraliter et spiritualiter debet affirmari; si vero altero modo tantum, tunc spiritualiter solum debet intelligi: sicut Sabbatum Legis[2] esse perpetuum, sacerdotium aeternum, possessionem terrae aeternam, et pactum circumcisionis esse aeternum; quae omnia ad spirituale significatum referenda sunt.

4. Ad hoc autem, quod per sacrarum Scripturarum silvam quis secure incidendo et exponendo incedat, opus est, ut prius noverit ipsius sacrae Scripturae veritatem per verba explicita, videlicet ut attendat, quomodo Scriptura describat initium, progressum et consummationem duplicis corporis, quasi ex oposito se respicientium, bonorum scilicet, qui hic se humiliant, ut exaltentur sempiternaliter in futuro, et malorum, qui hic se exaltant, ut aeternaliter deprimantur[3]. Unde ipsa agit de toto universo quantum ad summum et imum, primum et ultimum, et quantum ad decursum intermedium, sub forma cuiusdam crucis intelligibilis, in qua describi habet et quodam modo videri lumine mentis tota machina universi; ad quam quidem intelligendam oportet nosse rerum principium, Deum, ipsarum rerum creationem, lapsum, redemptionem per sanguinem Iesu Christi, reformationem per gratiam, curationem per Sacramenta, et tandem retributionem per poenam et gloriam sempiternam.

5. Et quia haec doctrina tam in scriptis Sanctorum quam etiam doctorum sic diffuse tradita est, ut ab accedentibus ad Scripturam sacram audiendam non possit per longa tempora videri nec audiri—propter quod etiam novi theologi frequenter ipsam Scripturam sacram exhorrent tanquam incertam et inordinatam et tanquam quandam silvam opacam—rogatus a sociis, ut de paupercula scientiola nostra aliquid breve in summa dicerem de veritate theologiae,

[1] *Cant.*, 4, 2. Cf. ibid., 6, 5.
[2] Cf. *Exod.*, 12, 16 seq. : de sacerdotio, *Exod.*, 40, 13, et *Num.*, 25, 13 ; de possessione terrae, *Gen.*, 17, 8, ubi etiam v. 13 de circumcisione.
[3] *Matth.*, 23, 12.

blo de Israel, investigue el expositor por otro lugar de la Escritura qué significa cada cosa y luego saque su significación por palabras que significan claramente la verdad de fe o la honestidad de las costumbres, como si se dijera, por ejemplo: *Las ovejas paren gemelos;* muestre que las ovejas significan allí hombres, y los partos gemelos significan la caridad gemela o mutua.

La tercera regla es ésta: cuando una Escritura tiene algún sentido literal y espiritual, debe el expositor discutir si aquella atribución conviene al significado histórico o al espiritual, o si tal vez no podría convenir a los dos; y si conviene a los dos, entonces debe ser afirmado literal y espiritualmente; mas si la atribución conviene sólo al significado espiritual, entonces ha de entenderse sólo espiritualmente, como, por ejemplo, que el sábado de la ley es perpetuo, el sacerdocio eterno, la posesión de la tierra es eterna y que el pacto de la circuncisión es eterno. Todas estas cosas han de referirse al significado espiritual.

4. Y para que uno marche por la selva de las Sagradas Escrituras cortando y desbrozando el camino y exponiendo con seguridad, menester es que primero conozca la verdad de la misma Sagrada Escritura por las palabras explícitas, es decir, que considere cómo la Escritura describe el principio, el desarrollo y la consumación o fin de los dos cuerpos, diametralmente opuestos, es decir, de los buenos que aquí se humillan para que sean exaltados eternamente en el futuro y de los malos que aquí se exaltan para que sean eternamente abatidos y humillados. Por donde la Escritura trata de todo el universo, en cuanto a lo más alto y a lo más bajo, a lo primero y a lo último y en cuanto al decurso intermedio, en forma de una cruz inteligible, en la cual ha de describirse, y en cierto modo verse, con la luz de la mente toda la máquina del universo; para cuya inteligencia menester es, ciertamente, conocer el principio de las cosas, que es Dios; la creación de las mismas cosas, la caída, la redención por la sangre de Jesucristo, la reformación por la gracia, la curación por los sacramentos y, por último, la retribución por la pena y la gloria sempiterna.

5. Y porque esta doctrina, así en los escritos de los santos como también de los doctores, es enseñada tan difusamente que no puede ser vista ni oída en largo tiempo por los que se acercan a oírla—por lo cual los nuevos teólogos aborrecen frecuentemente esta Sagrada Escritura como incierta y desordenada y como una selva espesa—, es por lo que, rogado por los compañeros para que de mi pobrecita pequeña ciencia dijera alguna cosa breve en suma y compendio de la verdad de la teología, y vencido por sus ruegos,

eorumque precibus devictus, assensi *breviloquium* quoddam facere, in quo summatim non omnia, sed aliqua magis opportuna ad tenendum breviter tangerentur, addens simul cum hoc rationem aliquam ad intelligendum, secundum quod occurrebat pro tempore.

6. Qua vero theologia sermo est de Deo et de primo principio, utpote quia ipsa tanquam scientia et doctrina altissima omnia resolvit in Deum tanquam in principium primum et summum: ideo in assignatione rationum in omnibus, quae in hoc toto opusculo vel tractatulo continentur, conatus sum rationem sumere a primo principio, ut sic ostenderem, veritatem sacrae Scripturae esse a Deo, de Deo, secundum Deum et propter Deum, ut merito ista scientia appareat una esse et ordinata et theologia non immerito nuncupata. Si quid igitur imperfectum, vel obscurum, vel superfluum, vel minus rectum ibi fuerit, venia occupationi et brevitati temporis et pauperculae scientiae concedatur; si quid vero rectum, *soli Deo honor et gloria* [1] referatur.

Ut autem sequentia clarius elucescant, titulos particulares capitulorum praemittere curavi ad faciliorem memoriam et lucidiorem contuitum dicendorum, quae septem partitionibus et septuaginta duobus capitulis distinguuntur.

[1] I *Tim.*, I, 17.

EXPLICIT PROLOGUS

accedí a hacer cierto *breviloquio,* en el cual sumariamente se tocasen no todas las cosas, sino algunas más aptas para tenerlas brevemente, añadiendo juntamente con esto alguna razón para entenderlas según venía al pensamiento de improviso.

6. Y porque la teología es tratado de Dios y del primer Principio, ya que, como ciencia y doctrina altísima, resuelve todas las cosas en Dios como en su principio primero y sumo, por eso, al señalar las razones en todas las cosas que se contienen en todo este opúsculo o tratadito, me he esforzado en tomar la razón del primer Principio, a fin de mostrar así que la verdad de la Sagrada Escritura es por Dios, de Dios, según Dios y para Dios, para que esta ciencia aparezca justamente una y ordenada y no sin razón llamada teología. Si, pues, en este tratado hubiere algo imperfecto, oscuro, superfluo o menos recto, concédase el perdón en atención a las ocupaciones, y a la brevedad del tiempo, y a la poquedad de la ciencia; mas si hubiere algo bien dicho, *dése sólo a Dios el honor y la gloria.*

Y, a fin de que más claramente se manifiesten las cosas que se han de seguir, he cuidado de anteponer los títulos particulares de los capítulos para más fácil memoria y más clara visión de conjunto de las cosas que se han de decir, las cuales se dividen en siete partes y setenta y dos capítulos.

FIN DEL PRÓLOGO

INCIPIUNT CAPITULA BREVILOQUII

PARS PRIMA

PRIMA PARS, DE TRINITATE DEI, HABET CAPITULA NOVEM, ET SUNT HAEC.

PARS SECUNDA

SECUNDA PARS, DE CREATURA MUNDI, HABET CAPITULA DUODECIM

EMPIEZAN LOS CAPITULOS DEL BREVILOQUIO

PRIMERA PARTE

LA PRIMERA PARTE, DE LA TRINIDAD DE DIOS, TIENE NUEVE CAPÍTULOS, Y SON LOS SIGUIENTES

SEGUNDA PARTE

LA SEGUNDA PARTE, DE LA CREACIÓN, TIENE DOCE CAPÍTULOS

Septimum, de apostasia daemonum.
Octavum, de confirmatione Angelorum bonorum.
Nonum, de productione hominis quantum ad spiritum.
Decimum, de productione hominis quantum ad corpus.
Undecimum, de productione eius quantum ad totum coniunctum.
Duodecimum, de completione et ordinatione totius mundi consummati.

PARS TERTIA

TERTIA PARS, DE CORRUPTELA PECCATI, HABET CAPITULA UNDECIM

Primum est de origine mali in communi.
Secundum, de primorum parentum tentatione.
Tertium, de primorum parentum transgressione.
Quartum, de primorum parentum punitione.
Quintum, de originalis peccati corruptione.
Sextum, de originali peccati transfusione.
Septimum, de originalis peccati curatione.
Octavum, de origine peccatorum actualium.
Nonum, de origine et distintione capitalium, peccatorum.
Decimum, de origine et qualitate peccatorum poenalium.
Undecimum, de origine peccatorum finalium, quae sunt peccata in Spiritum sanctum.

PARS QUARTA

QUARTA PARS, DE INCARNATIONE VERBI, IN QUA SUNT DECEM CAPITULA

Primum, de ratione, qua Verbum Dei debuit incarnari vel decuit.
Secundum, de incarnatione quantum ad unionem naturarum.
Tertium, de incarnatione quantum ad modum.
Quartum, de incarnatione quantum ad plenitudinem temporum
Quintum, de plenitudine gratiae Christi quantum ad charismata in affectu.
Octavum, de passione Christi quantum ad statum patientis.
Nonum, de passione quantum ad modum patiendi.
Decimum, de passione quantum ad exitum passionis.

Séptimo, de la apostasía de los demonios.
Octavo, de la confirmación de los ángeles buenos.
Noveno, de la creación del hombre en cuanto al espíritu.
Décimo, de la creación del hombre en cuanto al cuerpo.
Undécimo, de la creación del hombre en cuanto al compuesto.
Duodécimo, del complemento y ordenación de todo el mundo.

TERCERA PARTE

LA TERCERA PARTE, DE LA CORRUPCIÓN DEL PECADO, TIENE ONCE CAPÍTULOS

Primero, del origen del mal en general.
Segundo, de la tentación de los primeros padres.
Tercero, del pecado de los primeros padres.
Cuarto, del castigo de los primeros padres.
Quinto, de la corrupción del pecado original.
Sexto, de la transmisión del pecado original.
Séptimo, de la curación del pecado original.
Octavo, del origen de los pecados actuales.
Noveno, del origen y distinción de los pecados capitales.
Décimo, del origen y de la cualidad de los pecados penales.
Undécimo, del origen de los pecados finales, que son los pecados contra el Espíritu Santo.

CUARTA PARTE

LA CUARTA PARTE, DE LA ENCARNACIÓN DEL VERBO, EN LA QUE HAY DIEZ CAPÍTULOS

Primero, de la razón por qué el Verbo de Dios debió o convino que se encarnara.
Segundo, de la encarnación en cuanto a la unión de las naturalezas.
Tercero, de la encarnación en cuanto al modo.
Cuarto, de la encarnación en cuanto a la plenitud de los tiempos.
Quinto, de la plenitud de la gracia de Cristo en cuanto a los carismas en el afecto.
Sexto, de la plenitud de la sabiduría en el entendimiento.
Séptimo, de la perfección del mérito en el efecto.
Octavo, de la pasión de Cristo en cuanto al estado del paciente.
Noveno, de la pasión en cuanto al modo de padecer.
Décimo, de la pasión en cuanto al fruto de la misma.

PARS QUINTA

QUINTA PARS, DE GRATIA SPIRITUS SANCTI, HABET CAPITULA DECEM

Primum, de gratia, in quantum est donum divinitus datum.
Secundum, de gratia, in quantum educit liberum arbitrium extra peccatum.
Tertium, de gratia, in quantum iuvat ad bonum.
Quartum, de ramificatione gratiae in habitus virtutum.
Quintum, de ramificatione ipsius habitus donorum.
Sextum, de ramificatione ipsius in habitus beatitudinum et per consequens fructuum et sensuum.
Septimum, de exercitio gratiae respectu credendorum.
Octavum, de exercitio gratiae respectu diligendorum.
Nonum, de exercitio gratiae respectu agendorum, praeceptorum et consiliorum.
Decimum, de exercitio gratiae respetu petendorum et orandorum.

PARS SEXTA

SEXTA PARS, DE MEDICINA SACRAMENTALI, CUIUS CAPITULA SUNT TREDECIM

Primum est de Sacramentorum origine.
Secundum est de Sacramentorum variatione.
Tertium, de Sacramentorum numero et distinctione.
Quartum, de Sacramentorum institutione.
Quintum, de Sacramentorum dispensatione.
Sextum, de Sacramentorum iteratione.
Septimum, de constitutione et integritate baptismi.
Octavum, de integritate confirmationis.
Nonum, de integritate eucharistiae.
Decimum, de integritate poenitentiae.
Undecimum, de integritate unctionis extremae.
Duodecimum, de integritate ordinis.
Decimum tertium, de integritate matrimonii.

QUINTA PARTE

LA QUINTA PARTE, DE LA GRACIA DEL ESPÍRITU SANTO, TIENE DIEZ CAPÍTULOS

Primero, de la gracia como don que nos viene de Dios.
Segundo, de la gracia en cuanto saca al libre albedrío del pecado.
Tercero, de la gracia como ayuda para practicar el bien.
Cuarto, de la ramificación de la gracia en hábitos de virtudes.
Quinto, de la ramificación de la gracia en hábitos de dones.
Sexto, de la ramificación de la gracia en hábitos de bienaventuranzas y, consiguientemente, de fruiciones y sensaciones.
Séptimo, del ejercicio de la gracia respecto de las cosas que se han de creer.
Octavo, del ejercicio de la gracia respecto de lo que se ha de amar.
Noveno, del ejercicio de la gracia respecto de lo que se ha de obrar, es decir, de los preceptos y consejos.
Décimo, del ejercicio de la gracia respecto del orar y de lo que se ha de pedir.

SEXTA PARTE

LA SEXTA PARTE, DE LA MEDICINA SACRAMENTAL, CUYOS CAPÍTULOS SON TRECE

Primero, del origen de los sacrametnos.
Segundo, de la variación de los sacramentos.
Tercero, del número y distinción de los sacramentos.
Cuarto, de la institución de los sacramentos.
Quinto, de la administración de los sacramentos.
Sexto, de la iteración de los sacramentos.
Séptimo, de la constitución e integridad del bautismo.
Octavo, de la integridad de la confirmación.
Noveno, de la integridad de la eucaristía.
Décimo, de la integridad de la penitencia.
Undécimo, de la integridad de la extremaunción.
Duodécimo, de la integridad del orden.
Décimotercero, de la integridad del matrimonio.

PARS SEPTIMA

SEPTIMA PARS, DE STATU FINALIS IUDICII, HABET CAPITULA SEPTEM

Primum est de iudicio in communi.
Secundum, de antecedentibus ad iudicium, cuiusmodi est poena purgatorii.
Tertium, de antecedentibus ad iudicium, cuiusmodi sunt suffragia ecclesiastica.
Quartum, de concomitantibus, sicut est conflagratio ignium.
Quintum, de concomitantibus, sicut est resurrectio corporum.
Sextum, de consequentibus, sicut est poena infernalis.
Septimum et ultimum, de gloria paradisi.

SEPTIMA PARTE

LA SÉPTIMA PARTE, DEL TÉRMINO POR JUICIO FINAL, TIENE SIETE CAPÍTULOS

Primero, del juicio en general.
Segundo, de lo que ha de preceder al juicio, como es la pena del purgatorio.
Tercero, de lo que ha de preceder al juicio, como son los sufragios de la Iglesia.
Cuarto, de lo que ha de acompañar al jucio, cual es la conflagración de fuegos.
Quinto, de lo que ha de acompañar al jucio, cual es la resurrección de los cuerpos.
Sexto, de lo que ha de seguir al juicio, como es la pena infernal.
Séptimo y último, de la gloria del paraíso.

PARS PRIMA

DE TRINITATE DEI

CAPUT PRIMUM

De illis septem, de quibus est theologia, in summa

1. In principio intelligendum est, quod sacra doctrina, videlicet theologia, quae principaliter agit de primo Principio, scilicet de Deo trino et uno, de septem agit in universo, scilicet primo, de Trinitate Dei; secundo, de creatura mundi; tertio, de corruptela peccati; quarto, de Incarnatione Vebi; quinto, de gratia Spiritus sancti; sexto, de medicina sacramentali, et septimo, de statu finalis judicii.

2. Ratio autem huius veritatis haec est; quia cum sacra Scriptura sive theologia sit scientia dans sufficientem notitiam de primo Principio secundum statum viae, secundum quod est necessarium ad salutem; et Deus non tantum sit rerum principium et exemplar effectivum in creatione, sed etiam refectivum in redemptione et perfectivum in retributione: ideo non tantum agit de Deo creatore, sed etiam de creatione[1] et creatura. Et quia creatura rationalis, quae est quodam modo finis omnium, non stetit, sed suo casu indiguit reparari; ideo agit de corruptela peccati, medico, sanitate et medicina et tandem de curatione perfecta, quae erit in gloria, impiis proiectis in poenam. Et ideo ipsa sola est scientia perfecta, quia incipit a primo, quod est primum Principium, et pervenit ad ultimum, quod est praemium aeternum; incipit a summo, quod est Deus altissimus, creator omnium, et pervenit ad infimum, quod est infernale supplicium.

3. Ipsa etiam sola est sapientia perfecta, quae incipit

[1] Cf. supra, pag. 176, nota 1.

PARTE PRIMERA

DE LA TRINIDAD DE DIOS

CAPÍTULO PRIMERO

De las siete cosas sobre las que versa la Teología, en compendio

1. Lo primero se ha de entender que la doctrina sagrada, o sea la Teología, que trata principalmente del primer Principio, es decir, de Dios uno y trino, trata en su totalidad de siete cosas, a saber: lo primero, de la Trinidad de Dios; lo segundo, de la creación del mundo; lo tercero, de la corrupción del pecado; lo cuarto, de la Encarnación del Verbo; lo quinto, de la gracia del Espíritu Santo; lo sexto, de la medicina sacramental, y lo séptimo, del término por el juicio final.

2. Y la razón de esta verdad es la siguiente: porque siendo la Sagrada Escritura o Teología la ciencia que da el suficiente conocimiento del primer Principio para la vida presente en la medida en que es necesario para la salvación, y siendo Dios no sólo el principio y ejemplar efectivo de las cosas en la creación, sino, además, refectivo en la redención y perfectivo en la retribución, por eso la Teología no trata solamente de Dios creador, sino también de la creación y de la criatura. Y como la criatura racional, que es en cierto modo el fin del universo, no se mantuvo en pie, sino que tuvo necesidad por su caída de ser reparada, de ahí que trata de la corrupción del pecado, del médico, de la salud y de la medicina, y finalmente de la curación perfecta, que tendrá lugar en la gloria, arrojados los impíos a la pena. De donde se infiere que sólo la Teología es ciencia perfecta, ya que sólo ella comienza de lo primero, que es el primer Principio, y llega a lo último, que es el premio eterno; comienza de lo sumo, que es Dios altísimo, creador de todas las cosas, y llega a lo ínfimo, que es el suplicio infernal.

3. Ella sola es, además, sabiduría perfecta, que comien-

a causa summa, ut est Principium causatorum ubi terminatur cognitio philosophica[1]; et transit per eam, ut est remedium peccatorum; et reducit in eam, ut est praemium meritorum et finis desideriorum. Et in hac cognitione est sapor[2] perfectus, vita et salus animarum; et ideo ad eam addiscendam inflammari debet desiderium omnium Christianorum[3].

4. Ex his patet, quod licet Theologia sit de tot et tam variis, est tamen scientia una, cuius subiectum, ut *a quo* omnia, est Deus; ut *per quod* omnia, Christus; ut *ad quod* omnia, opus reparationis; ut *circa quod* omnia, unicum caritatis vinculum, quo caelestia et terrestria connectuntur; ut *de quo* omnia in libros canonicis comprehensa, credibile ut credibile; ut *de quo* omnia in libris expositorum, credibile ut intelligibile, secundum Augustinum, *De utilitate credendi*[4], quia "quod credimus, debemus auctoritati, quod intelligimus, rationi".

CAPUT II

Quid tenendum est de Trinitate personarum et unitate essentiae

1. Primo igitur de Trinitate Dei tria consideranda sunt, scilicet qualiter unitas substantiae et naturae simul stet cum pluralitate personarum[5]; secundo, qualiter cum pluralitate apparitionum; tertio, qualiter cum pluralitate appropriatorum.

2. De pluritate igitur personarum in unitate naturae hoc dictat recta fides esse tenendum, scilicet quod in unitate naturae sunt tres personae, Pater et Filius et Spiritus sanctus, quarum prima a nulla est, secunda a sola prima per generationem, tertia a prima et secunda per spirationem sive processionem; ita quod trinitas personarum non excludit ab essentia divina summam unitatem, simplicitatem, immensitatem, aeternitatem, incommutabilitatem, necessitatem et etiam primitatem; quin potius includit sum-

[1] Vide III *Sent.*, d. 85, q. 1.
[2] *Sapientia* enim idem esse dicitur ac *sapida scientia*; c. S. Bonav. *Opera omnia*, tom. III, pag. 773, nota 5.
[3] De scientia et modo studendi egregia traduntur in *Collationibus in Hexaëm.*, coll. 19, per totam.
[4] Cap. II, n. 25. — Cf. supra pag. 182, nota 2. — De praenotatis, cf. Prooemium in I *Sent.*
[5] De hoc., c. 2-4; de secundo, c. 5; de tertio, c. 6-9.

za de la causa suprema en cuanto es principio de los seres causados, donde termina el conocimiento filosófico, y pasa por ella en cuanto es remedio de los pecados y vuelve a ella en cuanto es premio de los méritos y meta de todas las aspiraciones. Y en este conocimiento es donde se halla sabor perfecto[1], vida y salud de las almas, y por esta razón debe ser inflamado el deseo de todos los cristianos para aprenderla.

4. De lo dicho aparece que la Teología, a pesar de tratar de tantas y tan varias materias, es, no obstante, ciencia una, cuyo sujeto[2], como *de quién* todas las cosas, es Dios, como *por quién* todas las cosas, es Cristo; como *a qué* todas las cosas, la obra de la reparación; como *acerca de qué* todo, el único vínculo de caridad, que une las cosas del cielo y de la tierra; como *de qué* todo lo contenido en los libros canónicos, lo creíble en cuanto creíble; como *de qué* todo lo contenido en los libros de los expositores, lo creíble en cuanto inteligible, conforme a lo que afirma San Agustín en el libro *De utilitate credendi,* porque "lo que creemos, lo debemos a la autoridad; lo que entendemos, a la razón".

CAPÍTULO II

Qué se ha de admitir acerca de la Trinidad de personas y unidad de esencia

1. Comenzando, pues, de la Trinidad de Dios, tres son las cosas que se han de considerar, a saber: lo primero, cómo se compagina la unidad de substancia y de naturaleza con la pluralidad de personas; lo segundo, cómo con la pluralidad de las apariciones; lo tercero, cómo con la pluralidad de los apropiados.

2. Sobre la pluralidad, pues, de personas en unidad de naturaleza la verdadera fe dicta que se debe admitir que hay tres personas en una naturaleza: el Padre, y el Hijo, y el Espíritu Santo, de las cuales la primera no proviene de ninguna otra, la segunda procede de sola la primera por generación y la tercera de la primera y de la segunda por espiración o procesión; de manera que la Trinidad de personas no excluye de la divina esencia la suma unidad, simplicidad, inmensidad, eternidad, inconmutabilidad, necesidad ni la primacía, sino que incluye más bien suma fecundidad, caridad,

[1] Cf. Lexicon: *Sabor perfecto.*
[2] Cf. Lexicon: *Sujeto de la teología.*

mam fecunditatem, caritatem, liberalitatem, aequalitatem, germanitatem, conformitatem et inseparabilitatem; quae omnia sana fides intelligit esse in beatissima Trinitate [1].

3. Ratio autem huius veritatis haec est: quia fides, cum sit principium cultus Dei et fundamentum eius *quae secundum pietatem est doctrinae* [2], dictat de Deo ese sentiendum altissime et piissime. Non autem sentiret altissime, si non crederet, quod Deus posset se summe communicare; non sentiret piissime, si crederet, quod posset et nollet; et ideo, ut altissime el piissime sentiat, dicit, Deum se summe communicare, aeternaliter habendo dilectum et condilectum, ac per hoc Deum unum et trinum.

4. Huic autem fidei, in quantum dictat, de Deo piissime sentiendum esse, attestatur tota sacra Scriptura, quae dicitur *doctrina secundum pietatem*: quia Deum fatetur habere prolem, quam summe diligit, Verbum sibi coaequale, quod "ab aeterno genuit, in quo cuncta disposuit" [3]; per quod cuncta produxit et gubernat; per quod etiam carnem factum pro summa benignitate hominem redemit pretiossisimo eius sanguine redemptumque cibavit; per quod etiam in fine mundi, summam misericordiam impertiendo, ab omni miseria liberabit, ut per Christum omnes electi sint filii summi Patris, in quo erit omnis pietatis consummatio et Dei ad nos, et e converso.

5. In quantum autem fides dictat, de Deo sentiendum altissime, non tantum attestatur ei sacra Scriptura, verum etiam omnis creatura, iuxta quod dicit Augustinus decimo quinto *De Trinitate,* capitulo quarto [4]; "Neque enim divinorum librorum tantummodo auctoritas praedicat, esse Deum, sed omnis quae nos circumstat, ad quam nos etiam pertinemus, universa ipsa rerum natura proclamat, se habere praestantissimum Conditorem, qui nobis mentem rationemque naturalem dedit, qua viventia non viventibus, sensu praedita non sentientibus, intelligentia non intelligentibus, inmortalia mortalibus, impotentibus potentia, injustis justa, speciosa deformibus, bona malis, incorruptibilia corruptibilibus, inmutabilia mutabilibus, invisibilia visibilibus, incorporalia corporalibus, beata miseris praeferenda iudicamus. Ac per hoc, quoniam rebus creatis Creatorem sine dubitatione praeponimus, oportet, ut eum et summe

[1] Cf. S. Bonav. *Quaest de mysterio Trinitatis,* et I *Sent.,* d. 2, per totam.
[2] I *Tim.,* 6, 3.
[3] Ita *Glossa ordinaria* in *Ps. 61,* 12; cf. S. Bonav., tom. III, pag. 245, nota 4.
[4] Num. 6. De eodem loco Augustini, vide plura in *Collationibus in Hexaëm.,* coll. II, n. 2 seqq.

liberalidad, igualdad, perfecta confraternidad o unidad suma de naturaleza y de esencia, conformidad e inseparabilidad, todo lo cual entiende la sana fe que hay en la beatísima Trinidad.

3. Y la razón de esta verdad es porque la fe, siendo el principio del culto debido a Dios y el fundamento de aquella *doctrina que es conforme a piedad,* dicta que de Dios se debe sentir altísima y piadosísimamente. Y no sentiría altísimamente si no creyera que Dios puede comunicarse sumamente ni sentiría piadosísimamente si creyera que lo puede y no lo quiere; y por esta razón dice para sentir altísima y piadosísimamente que Dios se comunica sumamente teniendo desde toda la eternidad un ser amado y co-amado [1], y por esto que Dios es uno y trino.

4. Y esta fe, en cuanto enseña que de Dios debemos sentir piadosísimamente, está atestiguada por toda la Sagrada Escritura, que es llamada *doctrina conforme a piedad* porque confiesa que Dios tiene un Hijo, a quien ama sumamente, el Verbo igual a sí mismo; a quien "engendró desde la eternidad, en quien dispuso todas las cosas", por quien creó y gobierna todo, por quien asimismo, hecho carne por su infinita benignidad, redimió al hombre con su preciosísima sangre y, redimido, lo alimentó; por quien, asimismo, usando de infinita misericordia, le librará al fin del mundo de toda miseria para que por Cristo todos los elegidos sean hijos del sumo Padre, en quien será la consumación de toda piedad: de la de Dios para con nosotros, y viceversa.

5. Y en cuanto la fe dicta que de Dios hemos de sentir altísimamente no sólo está atestiguada por la Sagrada Escritura, sino, además, por todas las criaturas, conforme a lo que dice San Agustín en el libro XV *De Trinitate* (capítulo IV): "No es sólo la autoridad de los libros divinos la que predica que Dios existe, sino que el mismo universo entero que nos rodea, y al cual pertenecemos también nosotros, proclama que tiene un excelentísimo Hacedor, que nos dió mente y razón natural, con la que juzgamos que se han de preferir los vivientes a los que no viven, los seres dotados de sentidos a los que no sienten, los inteligentes a los que no entienden, los seres inmortales a los mortales, los fuertes a los débiles, los justos a los injustos, los hermosos a los deformes, los buenos a los malos, los incorruptibles a los corruptibles, los inmutables a los mudables, los invisibles a los visibles, los incorpóreos a los cuerpos y los dichosos a los miserables. Y por esto, toda vez que anteponemos sin vacilación el Creador a las cosas criadas, es necesario que confesemos que El está dotado de suma vida, que siente y en-

[1] Cf. Lexicon : *Amado.*

vivere et cuncta sentire atque intelligere, et mori et corrumpi mutarique non posse, nec corpus esse, sed spiritum omnipotentissimum, iustissimum, speciosissimum, optimum beatissimumque fateamur". Ecce, in his duodecim includuntur altissimae nobilitates divini esse. Sed post, ut ipse ostendit[1], haec duodecim reducuntur ad tria, scilicet aeternitatem, sapientiam et beatitudinem; et haec tria ad unum, scilicet ad sapientiam, in qua includuntur mens generans, Verbum proles et amor nectens utrumque, in quibus fides dictat beatissimam consistere Trinitatem. Et quoniam summa sapientia ponit Trinitatem, ponit etiam nihilominus omnes prius habitas nobilissimas conditiones, videlicet unitatem, simplicitatem et ceteras consequentes; necesse est, omnes praedictas nobilitates divini esse simul stare cum beatissima Trinitate.

CAPUT III

De istius fidei intelligentia sana

1. Ad istius autem fidei intelligentiam sanam docet doctrina sacra, quod in divinis sunt duae emanationes, tres hypostases, quatuor relationes, quinque notiones, et ex his tantum tres proprietates personales[2].

2. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia, cum primum et summum principium, hoc ipso quod primum, sit simplicissimum; hoc ipso quod summum, sit perfectissimum; ideo perfectissime se communicat, quia perfectissimum; et indivisionem omnimodam servat, hoc ipso quod simplicissimum; et ideo, salva unitate naturae, sunt ibi modi emanandi perfecte. Modi autem emanandi perfecte sunt duo tantum, scilicet per modum naturae et voluntatis. Primus est generatio[3], secundus spiratio sive processio, et ideo hi sunt ibi.

3. Et quia duabus emanationibus substantificis necesse est emanare duas hypostases, necesse est etiam ponere, hypostasim primo producentem ab alio non emanare, ne sit in infinitum abire: ideo sunt ibi tres hypostases.

4. Et quia cuilibet emanationi respondet duplex habi-

[1] Cap. 5 seq., n. 7-10.
[2] De *duabus* emanationibus et *tribus* hypostasibus cf, I *Sent.*, d. 2, q. 4; d. 9, q. 1, et d. 10, a 1, q. 1; de relationibus, notionibus et proprietatibus vide I *Sent.*, d. 26, q. 4.
[3] De hac et de duodecim generationibus in creaturis, quae exhibent speculum aeternae generationis, vide *Collationes in Hexaëm.*, coll. 11, n. 13 seqq.

tiende todo, que no puede morir, corromperse ni mudar y que no es cuerpo, sino espíritu omnipotentísimo, justísimo, hermosísimo, óptimo y felicísimo". He aquí incluídas en estas doce las más altas y nobles prerrogativas del ser divino. Mas luego estas doce se reducen, como lo demuestra El mismo, a tres, que son la eternidad, la sabiduría y la bienaventuranza, y estas tres a una, a saber: la sabiduría, en la cual se incluyen la mente que engendra, el Verbo engendrado y el amor que une a entrambos, en los cuales consiste, según nos dicta la fe, la beatísima Trinidad. Y como quiera que la suma sabiduría pone la Trinidad y pone además todos los nobilísimos atributos arriba enumerados, es decir, la unidad, la simplicidad y las demás consiguientes, es necesario que todas las sobredichas excelencias del ser divino estén juntamente con la beatísima Trinidad.

CAPÍTULO III

De la recta inteligencia de esta fe

1. Para la sana inteligencia de esta fe, enseña la doctrina sagrada que en la divinidad hay dos emanaciones, tres hipóstasis, cuatro relaciones, cinco nociones, y de entre éstas sólo tres propiedades personales.

2. Y la razón para la inteligencia de lo antedicho es: que siendo el primer y sumo Principio simplicísimo por ser primero, y perfectísimo por ser sumo, por cuanto es perfectísimo se comunica perfectísimamente, y por cuanto es simplicísimo conserva su omnímoda indivisión; de donde se sigue que en él tienen lugar todos los modos de emanación perfecta, quedando, no obstante, a salvo la unidad de naturaleza. Ahora bien: los modos de emanación perfecta sólo son dos, a saber: por modo de naturaleza y por modo de voluntad. El primero es la generación y el segundo la espiración o procesión, por donde ambas existen en Dios.

3. Y como en dos emanaciones substanciales necesariamente emanan dos hipóstasis, hay que admitir también necesariamente, so pena de retroceder *in infinitum*, que la hipóstasis que produce primero no emana de otro; así que hay en Dios tres hipóstasis.

4. Y puesto que a cada emanación responden dos res-

tudo relativa, ideo sunt ibi quatuor relationes, scilicet paternitas, filiatio, spiratio et processio.

5. Quia vero per has habitudines innotescunt nobis divinae hypostases; et praeter hoc etiam hypostasis illa, in qua est prima ratio principiandi, innotescit, quia non producitur—nam hoc est nobilitatis in ipsa—ideo quinque sunt notiones, sclicet quatuor relationes praedictae cum innascibilitate.

6. Et quia quaelibet personarum unam habet proprietatem, per quam principaliter innotescit; ideo tres tantum sunt proprietates personales, quae his nominibus exprimuntur proprie et principaliter, scilicet Pater et Filius et Spiritus sanctus.

7. Cum enim proprium sit Patris esse innascibilem sive ingenitum, esse principium non de principio et esse Patrem; innascibilitas notificat ipsum per modum negationis, licet ex consenquenti per modum positionis, quia innascibilitas in Patre ponit fontalem plenitudinem; principium non de principio, per modum positionis cum negatione; esse Patrem, per modum positionis et habitudinis, proprie, complete et determinate [1].

8. Similiter, cum Filius sit imago, verbum et filius; imago nominat illam personam ut similitudinem expressam; verbum, ut similitudinem expressivam; filius, ut similitudinem hypostaticam; rursus imago, ut similitudinem conformem; verbum, ut similitudinem intellectualem; filius, ut similitudinem connaturalem [2].

9. Per hunc modum, cum proprium sit Spiritus sancti esse donum, esse nexum seu caritatem amborum, esse etiam Spiritum sanctum; donum nominat ipsum ut datum voluntarium; caritas sive nexus, ut datum voluntarium et praecipuum; Spiritus sanctus, ut datum voluntarium, praecipuum et hypostaticum [3]. Hinc est, quod per haec tria nomina, quae sunt Pater et Filius, et Spiritus sanctus, trium personarum proprietates personales insinuantur. Haec igitur tenenda sunt ad fidei Trinitatis intelligentiam sanam.

---

[1] Cf. I *Sent.*, d. 27, p. I, q. 2, et d. 28, q. I seqq.

[2] Vide I *Sent.*, d. 27, p. II, q. I seqq., et d. 31, p. II, a. I, q. I seq., nec non d. 37, p. II, dub. 2.

[3] Cf. I *Sent.*, d. 10, a I et 2, et d. 18, q. 5 praecipue ad 4, ubi etiam de tribus nominibus Filii.

pectos relativos, síguese que en Dios hay cuatro relaciones, a saber: la paternidad, la filiación, la espiración y la procesión.

5. Mas como por estas relaciones se nos dan a conocer las divinas hipóstasis, y además de esto se nos da a conocer, por cuanto no es producida, aquella hipóstasis en que se da la primera razón principiativa—pues el no ser producida arguye en ella nobleza—resulta que son cinco las nociones, a saber: las cuatro relaciones sobredichas y la innascibilidad.

6. Y teniendo cada una de las personas una propiedad por la que principalmente se hace conocer, síguese que sólo hay tres propiedades personales, que propia y principalmente se expresan con los nombres de Padre y de Hijo y de Espíritu Santo.

7. Y a la verdad, como lo propio del Padre es ser innascible o no engendrado, ser principio, no de principio, y ser Padre, la innascibilidad le notifica por modo de negación, si bien, puesto que la innascibilidad es en el Padre la raíz de su plenitud fontal, le notifica también, por vía de consecuencia, de modo positivo; el ser principio, no de principio, le notifica por modo de posición acompañada de negación; el ser Padre, por modo de posición y de relación, propia, completa y determinadamente.

8. Por semejante modo, siendo el Hijo imagen, verbo e hijo, imagen denomina a esta persona como semejanza expresa; verbo, como semejanza expresiva; hijo, como semejanza hipostática. Además, imagen le denomina cual semejanza conforme; verbo, cual semejanza intelectual; hijo, cual semejanza connatural.

9. De idéntica manera, como lo propio del Espíritu Santo es ser don, nexo o caridad de ambos y también ser Espíritu Santo, el don le denomina como dádiva voluntaria; el nexo o caridad, como dádiva voluntaria y principal; Espíritu Santo, como dádiva voluntaria, principal e hipostática. De lo que resulta que con estos tres nombres de Padre y de Hijo y de Espíritu Santo se insinúan las propiedades personales de las tres personas. Esto es, pues, lo que se debe admitir para la sana inteligencia de la fe de la Trinidad.

CAPUT IV

De istius fidei expressione catholica

1. Ad istius etiam fidei expressionem catholicam tenendum est secundum sanctorum Doctorum documenta, quod in divinis sunt duo modi praedicandi, scilicet per modum substantiae et relationis; tres modi supponendi, scilicet essentiae, personae et notionis; quatuor modi significandi substantiam, scilicet nomine essentiae, substantiae, personae et hypostasis; quinque modi dicendi, scilicet *quis, qui, quae, quod et quid;* et tres modi differendi, scilicet secundum differentem modum existendi, secundum differentem modum se habendi et secundum differentem modum intelligendi [1].

2. Ratio praedictorum haec est: quia, cum primum principium sit perfectissimum simul et simplicissimum, omnia, quae perfectionis sunt, de ipso dicuntur proprie et vere; quae autem imperfectionis sunt aut non dicuntur, aut si dicuntur, secundum assumtionem humanae naturae dicuntur, vel translative. Cum igitur decem sint praedicamenta, scilicet *substantia, quantitas, relatio, qualitas, actio, passio, ubi, quando, situs* et *habere* [2]; quinque ultima proprie spectant ad corporalia seu mutabilia; ideo non attribuuntur Deo nisi transsumtivo modo et figurativo. Alia vero quinque praecedentia Deo attribuuntur, secundum id quod completionem dicunt, ita tamen, quod divinam simplicitatem non impediunt. Omnia ergo haec praedicamenta sunt id ipsum, quod est illud, de quo praedicantur; et ita per comparationem ad subiectum, in quo sunt, omnia dicuntur transire in substantiam, relatione tamen excepta; quae, cum duplicem habeat comparationem, scilicet ut ad *subiectum in quo,* et ut ad *terminum ad quem,* primo modo transit, ne faciat compositionem, secundo modo manet, ut faciat distinctionem. Et hinc est, quod "substantia conti-

[1] De duobus modis praedicandi cf I *Sent.*, d. 22, q. 4; de modis supponendi vide I *Sent*, d. 5, a I, q. I; d. 25, a. I, q. 2 ad 3, et d. 33, q. 2 ad 5; de modis significandi substantiam cf. I *Sent.*, d. 23, a. I, q. 3, ubi etiam tanguntur modi dicendi, de quibus et de modis differendi vide etiam, d. 26, q. I.

[2] Ex Aristot., *De Praedicam.* (Edd., excepta 2, *habitus*; Aristot.: εγειν i. e. *habere*). Cf. Boeth., *De Trin.*, c. 4 seqq.; ubi ostendit, quaenam praedicamenta sint in Deo, etc.

CAPÍTULO IV

De la expresión católica de esta fe

1. Para la expresión católica de esta fe se ha de admitir, según las enseñanzas de los doctores sagrados, que en la divinidad hay dos modos de predicar [1], que son: por modo de substancia y por modo de relación; tres modos de suponer [2], a saber: de la esencia, de la persona y de la noción; cuatro modos de significar la substancia, es decir: con los nombres de esencia, substancia, persona e hipóstasis; cinco modos de decir, que son: *quién,* o persona; *el cual,* o supuesto; *la cual,* o noción; *lo cual,* o substancia, y *qué,* o "quididad"; y tres modos de distinguirse, o sea: según el diverso modo de existir, de haberse y de entender.

2. Y la razón de lo predicho es porque siendo el primer Principio perfectísimo al mismo tiempo que simplicísimo, todo aquello que lleva en sí perfección se dice de él propia y verdaderamente; mas lo que incluye imperfección, o no se predica o, si se predica, se predica en cuanto ha asumido la naturaleza humana, o en sentido figurado. Siendo, pues, diez los predicamentos, a saber: *substancia, cantidad, relación, cualidad, acción, pasión, dónde, cuándo, situación* y *hábito,* los cinco últimos, por referirse en su sentido propio a los seres corporales o mudables, no pueden atribuirse a Dios si no es en sentido translaticio o figurado. Mas los otros cinco precedentes se atribuyen a Dios en cuanto a lo que dicen de complemento o perfección, de tal modo, empero, que no se oponen a la simplicidad divina. Todos estos predicamentos son, en consecuencia, lo mismo que aquello de que se predican; y por eso, comparándolos con el sujeto en que existen, se dice de ellos que pasan a la substancia o se identifican con ella, exceptuada, con todo, la relación. Esta, en efecto, tiene doble comparación, a saber: con *el sujeto en qué* y con *el término a qué;* del primer modo pasa a la substancia para evitar la composición, y del segundo modo permanece en sí para hacer la distinción. Por eso es que "la substancia

[1] Cf. Lexicon: *Modos de predicar.*

[2] Cf. Lexicon: *Suponer.*

net unitatem, et relatio multiplicat trinitatem"[1]; et ideo manent ibi hi tantum duo modi praedicandi differentes. De quibus talis datur regula, quod quae dicuntur secundum substantiam de omnibus dicuntur et singillatim et simul et singulariter; quae vero secundum relationem aut non de omnibus dicuntur, aut si de pluribus, pluraliter, ut relati, distincti, similes, aequales, propter relationem intrinsecam. Nomen autem trinitatis comprehendit utrumque.

3. Et quoniam plures possunt esse relationes in una persona[2], sicut sunt plures personae in una natura; ideo distinctio in notione non infert diversificationem personae, nec distinctio personae plurificationem naturae. Et propterea non quidquid convenit essentiae convenit notioni, vel personae, nec e converso. Et hinc est, quod sunt ibi tres modi supponendi; de quibus talis consuevit dari regula: supposita essentia, non supponitur notio nec persona; et supposita persona, non supponitur essentia nec notio, sicut patet per exempla[3].

4. Et quoniam vera distinctio est in suppositis substantiae, manente essentia una; ideo necesse est, ibi multipliciter significari substantiam, scilicet ut communicabilem et incommunicabilem. Ut communicabilem, per modum abstractionis per nomen essentiae, et per modum concretionis per nomen substantiae; ut incommunicabilem vero, vel ut distinguibilem per nomen hypostasis, vel ut distinctam per nomen personae. Vel aliter, scilicet ut distinctam qualitercumque, et sic hypostasis; vel notabiliter et perfecte, et sic persona[4]. Exempla horum quatuor sunt in creatura: *humanitas, homo, aliquis homo, Petrus;* primum essentiam, secundum substantiam, tertium hypostasim, et quartum personam dicit.

5. Et quia in persona, quae distinguitur, non solum est considerare eum *qui* distinguitur, sed etiam illud *quo* distinguitur; et hoc est proprietas sive notio: ideo necesse est, quod in divinis sint quinque modi dicendi pariter et quaerendi, scilicet *quis,* ratione personae; *qui,* ratione hy-

[1] Boeth, *De Trin.,* c. 6. Cf. I *Sent.,* d. 26, q. 2; d. 27, p. I, q. 3 ad I-3, et d. 33, q. I. De seq. regula cf. I *Sent.,* d. 22, dub. 2; d. 31, p. I, q. 2 (ubi de terminis *relati, distincti, similes,* etc.), et d. 24, a. 3, q. I seq. (ubi de nomine *trinitatis*).

[2] Ut paternitas et sipiratio activa in Patre.

[3] Alex. Hal., S. p. I, q. 56, m. 5, in corp. explicat sensum, quem hoc loco habet vocabulum *supponendi:* Illud dicitur *supponi,* altero supposito, quod est in intentione [conceptu] eius in rectitudine, ut, supposito homine, supponitur animal, et supposito Petro, supponitur homo; essentia autem in ratione personae non est secundum rectitudinem, sed oblique; similiter, supposita notione, non supponitur persona. Cf. tom. I, pag. 576, nota I.

[4] Vide I *Sent.,* d. 23, a. I, q. I-3, et d. 25, a. I et 2

contiene la unidad y la relación multiplica la Trinidad"; de lo que resulta que en Dios sólo quedan estos dos modos diferentes de predicar. Sobre los cuales se da la siguiente regla: los nombres que se dicen según substancia se dicen de todas las personas, tanto de cada una de ellas como de todas juntas y en singular; mas los que se predican según relación, o no se dicen de todas o, si se dicen de varias, en plural, como relacionados, distintos, semejantes, iguales a causa de la relación intrínseca. Mas el nombre de Trinidad comprende lo uno y lo otro.

3. Y puesto que puede haber varias relaciones en una persona, como hay varias personas en una naturaleza, síguese que la distinción en la noción no lleva consigo diversificación de persona, como tampoco la distinción de persona lleva consigo plurificación de la naturaleza. Y por esto no conviene a la noción ni a la persona cuanto conviene a la esencia, ni viceversa. De lo que resulta que hay allí tres modos de suponer, sobre los que suele darse la siguiente regla: supuesta la esencia, no se supone la noción ni la persona; y supuesta la noción, no se supone la esencia ni la persona; y supuesta la persona, no se supone la esencia ni la noción, como resulta patente de los ejemplos.

4. Y como hay verdadera distinción en los supuestos de la substancia, permaneciendo una la esencia, síguese por necesidad que en Dios la substancia puede ser significada de diversos modos, a saber: como comunicable y como incomunicable. En cuanto comunicable, en abstracto por el nombre de esencia y en concreto por el nombre de substancia; mas en cuanto incomunicable, o como distinguible por el nombre de hipóstasis o como distinta por el nombre de persona. O de otro modo: como distinta de cualquier modo, y así es hipóstasis, o como distinta notable y perfectamente, y es persona. Los ejemplos de estos cuatro casos en la criatura son: ***humanidad, hombre, algún hombre, Pedro.*** El primer nombre dice la esencia; el segundo, la substancia; el tercero, la hipóstasis, y el cuarto, la persona.

5. Y porque en la persona que se distingue no sólo es dado considerar *aquel* que se distingue, sino también aquello *por lo que se distingue,* y esto último es la propiedad o noción, es necesario que en Dios haya cinco modos de decir, lo mismo que de preguntar, y son: *quién,* por razón de la persona; *el cual,* por razón de la hipóstasis, ya que ésta

postasis, quia dicit suppositum substantiae indistincte; *quae* ratione notionis; *quod,* ratione substantiae; *quid* sive *quo,* ratione essentiae.

6. Et quoniam omnes hi modi in unitate essentiae radicantur, quia quidquid est in Deo est ipse Deus unus et solus; ideo non ponunt ibi differentiam, nec secundum essentiam nec secundum esse. Et propterea sunt ibi tantum tres modi differendi, scilicet secundum modos essendi sive emanandi, sicut differt persona a persona; secundum modos se habendi, sicut differt persona et essentia—quia una persona ad alteram refertur, et ideo distinguitur, essentia vero non refertur ad alteram, et ideo non distinguitur—secundum modos etiam intelligendi, sicut differt una proprietas substantialis ab altera, ut bonitas et sapientia. Prima differentia est maior, quae possit reperiri in divinis; est enim in suppositis, ita quod unum non dicitur de altero. Secunda differentia est minor, quia est in attributis; licet enim unum possit dici de alio, ut persona de essentia, aliquid tamen dicitur de uno, quod non de altero, ut: persona distinguitur et refertur, essentia vero non. Tertia vero differentia est minima, quia est in connotatis. Licet enim unum de altero dicatur ad invicem, et idem possit dici de utrisque; non tamen idem connotatur utrobique, nec per idem intelligi datur utrumque. Ex primo modo differendi oritur pluralitas personarum; ex secundo modo pluralitas praedicationum substantialium et relativarum; ex tertio pluralitas proprietatum essentialium et notionum, sive ab aeterno, sive ex tempore; sive proprie, sive transsumtive; sive communiter, sive appropriate[1]. Dictorum exempla manifesta sunt. His intellectis, satis claret, et quid sentiendum, et qualiter loquendum sit de summa trinitate divinarum personarum.

CAPUT V

DE UNITATE DIVINAE NATURAE IN MULTIFORMITATE APPARITIONUM

1. Secundo autem de pluralitate apparitionum docet divina doctrina hoc esse tenendum, quod cum Deus sit incircumscriptibilis, invisibilis et incommutabilis; nihilominus tamen habitat specialiter in sanctis viris, apparuit Pa-

[1] Cf. I *Sent.,* d. 30, q. 1 seqq., ubi de proprietatibus ex respectu ad tempus; d. 22, q. 3, ubi de propriis et translativis; d. 34, q. 3, ubi de appropriatis, de quibus vide etiam infra, c. 6.

designa el supuesto de la substancia indistintamente; *la cual,* por razón de la noción; *lo cual,* por razón de la substancia; *qué o aquello por lo qué,* por razón de la esencia.

6. Y como quiera que todos estos modos radican en la unidad de esencia, porque cuanto hay en Dios es Dios mismo uno y solo, de ahí que no ponen diferencia en Dios ni cuanto a la esencia ni cuanto al ser. Y por eso sólo hay allí tres modos de diferenciar, a saber: según los modos de ser o de emanar, como difiere una persona de otra; según los modos de haberse, como difieren la persona y la esencia—porque una persona es referida a otra, y por eso se distingue; mas la esencia no es referida a otra, y por eso no se distingue—y según los modos de entender, como difiere una propiedad substancial de otra; por ejemplo, la bondad y la sabiduría. La primera diferencia es la mayor que puede hallarse *in divinis,* pues se da en los supuestos, de modo que el uno no se dice del otro. La segunda es menor, porque se da en los atributos, pues aun cuando uno pueda decirse del otro, como la persona de la esencia, hay, con todo, algo que se dice del uno y no del otro, como: la persona se distingue y es referida, mas no la esencia. Mas la tercera diferencia es la mínima, porque tiene lugar en los connotados, pues aun cuando el uno se diga del otro mutuamente y pueda decirse la misma cosa de ambos, con todo, no se connota una misma cosa en ambos ni es dado entender por una misma cosa los dos. Del primer modo de diferenciar nace la pluralidad de personas; del segundo, la pluralidad de las predicaciones substanciales y relativas; del tercero, la pluralidad de las propiedades esenciales y de las nociones tanto en la eternidad como en el tiempo, ya propiamente, ya metafóricamente; ora comúnmente, ora como por apropiación. Son manifiestos los ejemplos de lo dicho. Una vez entendido todo esto, se ve con suficiente claridad qué se debe sentir y cómo se debe hablar de la suma Trinidad de las divinas personas.

CAPÍTULO V

DE LA UNIDAD DE LA NATURALEZA DIVINA EN LA MULTIFORMIDAD DE APARICIONES

1. En segundo lugar, acerca de la pluralidad de las apariciones enseña la divina doctrina que se ha de admitir que Dios, no obstante ser incircunscriptible, invisible e inconmutable, habita especialmente en los varones santos, apa-

triarchis et Prophetis, descendit de caelis, misit etiam Filium et Spiritum sanctum ad salutem humani generis. Et licet in Deo sint indivisa natura, virtus et operatio Trinitatis; missio tamen vel apparitio unius personae non est missio vel apparitio alterius. Licet etiam sit ibi summa aequalitas, solius tamen Patris est mittere et non mitti; Spiritus sancti est tantummodo mitti respectu divinarum personarum, nisi forte dicatur mittere hominem assumtum; Filii autem est mittere et mitti, sicut ex Scripturis potest colligi [1].

2. Intelligentia autem et ratio praedictorum haec est: quia, licet primum principium sit immensum et incircumscriptibile, sit incorporeum et invisible, sit aeternum et incommutabile; principium tamen est rerum spiritualium et corporalium, naturalium et gratuitarum, ac per hoc rerum etiam mutabilium, sensibilium, et circumscriptarum, per quas, licet ipse sit immutabilis, insensibilis, incircumscriptibilis, se ipsum reddit manifestum et notum. Reddit autem se manifestum et notum generaliter per universitatem suorum effectuum ab ipso emanantium, in quibus dicitur esse per essentiam, potentiam et praesentiam, quod se extendit ad ommnia creata. Reddit etiam se specialiter notum per aliquos effectus, qui in ipsum specialiter ducunt, ratione quorum dicitur habitare, apparere, descendere, mitti et mittere. Habitare namque dicit effectum spiritualem cum acceptatione, sicut est effectus gratiae gratum facientis, quae est deiformis et in Deum reducit et Deum facit nos habere, et haberi a nobis, ac per hoc et inhabitare in nobis. Et quia gratiae effectus communis est omnibus personis; ideo una persona non inhabitat sine alia, immo simul tota Trinitas [2].

3. *Apparere* vero dicit effectum sensibilem cum expressa significatione, sicut Spiritus sanctus apparuit in columba. Et quoniam, sicut personae divinae distinctae sunt, sic distincte significari possunt et signis et nominibus; ideo quaelibet persona potest per se apparere, et apparitio potest omnibus competere, sive insimul, sive cuilibet per se. Unde quod Spiritus sanctus dicitur in linguis igneis et in columba apparuisse, hoc non est propter novum vinculum, vel effec-

[1] De habitatione Dei in viris sanctis cf. I *Sent.*, d. 21, dub. 2, vide etiam ibid., d. 14, a. 2, q. 1, et d. 15, p. II, q. 1 seqq. De apparitione et missione visibili cf. ibid., d. 16, per totam. De missione in genere, et cui competat mittere vel mitti, vide ibid., d. 15, p. 1, q. 1-4, ubi etiam loci Scripturae afferuntur.

[2] Cf. *Ioan.*, 14, 23 : *Et ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus.* Inferius respicitur *Ioan.*, 1, 32, ubi de apparitione Spiritus sancti in columba, et subinde *Act.*, 2, 3, ubi de ipsius apparitione in linguis igneis.

reció a los patriarcas y a los profetas, descendió de los cielos y envió al Hijo y al Espíritu Santo para la salvación del género humano. Y aun cuando en Dios sean indivisas la naturaleza, la virtud y la operación de la Trinidad, la misión, empero, o aparición de una persona no es misión o aparición de otra. Y no obstante darse en Dios suma igualdad, con todo, sólo al Padre conviene enviar y no ser enviado; al Espíritu Santo, ser solamente enviado respecto de las divinas personas, a no ser que tal vez se diga que envía al hombre asumido; mas al Hijo conviene enviar y ser enviado, como puede colegirse de las Escrituras.

2. El fundamento para la inteligencia y explicación de lo antedicho es: que el primer Principio, a pesar de ser inmenso e incircunscriptible, incorpóreo e invisible, eterno e inconmutable, es, con todo, principio de las cosas espirituales y corporales, de las naturales y de las gratuitas, y, por lo mismo, también de las cosas mudables, sensibles y circunscritas, por las cuales, no obstante ser El inmutable, insensible e incircunscriptible, se manifiesta y se da a conocer. Y se manifiesta y se da a conocer generalmente mediante la totalidad de los efectos que de El fluyen, en los cuales se dice que está por esencia, potencia y presencia, lo cual se extiende a todos los seres creados. Se da a conocer, además, especialmente por algunos efectos que conducen a El de una manera especial, por razón de los cuales se dice que habita, aparece, desciende, es enviado y envía. Y en verdad, habitar designa un efecto espiritual con aceptación, cual es el efecto de la gracia santificante, que es deiforme [1] y reduce a Dios y hace que Dios nos tenga y sea tenido por nosotros y, por ello, que habite en nosotros. Y como el efecto de la gracia es común a todas las personas, nunca inhabita una persona sin otra; más aún, toda la Trinidad mora a la vez.

3. *Aparecer,* a su vez, dice un efecto sensible con significación expresa, como apareció el Espíritu Santo bajo la figura de paloma. Y porque así como son distintas las personas divinas, así también pueden ser significadas distintamente con signos y nombres; síguese que cualquiera de las personas puede aparecer por sí y puede corresponder la aparición a todas, ya sea juntamente, ya a cada una por sí. Cuando se dice, pues, que el Espíritu Santo apareció bajo la figura de lenguas de fuego o de paloma, no es por un nuevo vínculo o efecto especial, sino por la unión que hay

[1] Cf. Lexicon : *Deiforme.*

tum specialem; sed propter unionem, quae est inter signatum et signum sibi specialiter et modo et origine deputatum[1].

4. *Descendere* autem dicit utrumlibet effectuum praedictorum cum inchoatione. Deus enim beatissimis Angelis semper est praesens in caelis, quia in eis semper inhabitat et apparet. Peccatoribus autem in terris est modo ut absens et quantum ad gratiam et quantum ad notitiam; et ideo, cum incipit apparere vel inhabitare, de praesente caelis et quasi absente nobis fit praesens terris; et ideo, licet in se non mutetur, nobis tamen descendere dicitur.

5. *Mitti* vero dicit effectus praedictos cum aeterna productione. Tunc enim Pater mittit Filium, quando, faciendo eum nobis praesentem per notitiam vel gratiam, insinuat, quod ab ipso procedit. Et quia Pater a nullo procedit, ideo nusquam dicitur mitti[2]. Quia vero Filius et producit et producitur, ideo mittit et mittitur. Quia vero Spiritus sanctus aeternaliter producitur, sed non producit nisi ex tempore; ideo ipsius est proprie mitti, mittere vero non competit sibi nisi respectu creaturae. Ex quo apparet, quod hae sunt impropriae et exponendae: Spiritus sanctus mittit se; Spiritus sanctus mittit Filium; Filius mittit se ipsum, nisi intelligatur: in quantum est de Virgine natus. Patet etiam, quare mittere et mitti non competit omnibus; quia, licet dicat effectum in creatura, dicit tamen relationem intrinsecam, ita quod mittere dicit auctoritatem, mitti subauctoritatem, ratione productionis aeternae interius importatae.

CAPUT VI

DE UNITATE DIVINAE NATURAE IN MULTIPLICITATE APPROPRIATORUM

1. Tertio vero de pluralitate appropriatorum docet sacra Scriptura esse tenendum, quod, licet omnia essentialia omnibus personis aequaliter et indifferenter conveniant, tamen Patri dicitur appropriari unitas, Filio veritas, Spiritui sancto bonitas. Et iuxta banc sumitur secunda appropriatio Hilarii[3], scilicet "aeternitas in Patre, species in Imagine,

[1] Vide I *Sent.*, d. 16, q. 3.

[2] August., II *De Trin.*, c. 5, n. 8: Pater enim solus nusquam legitur missus.

[3] Libr. II *De Trin.*, n. 1. Cf. I *Sent.* d. 31, p. II, a. 1, q. 3. De aliis appropriationibus vide ibid., a. 2, q. 3; d. 34, q. 4, et d. 3,

entre la cosa significada y el signo especialmente deputado a ella por el modo y por el origen.

4. Mas *descender* designa los dos efectos predichos con comienzo. Y a la verdad, Dios en los cielos está siempre presente a los beatísimos ángeles, porque en ellos mora y aparece siempre. Pero a los pecadores está ahora en la tierra como ausente tanto por lo que mira a la gracia como al conocimiento; y por eso, cuando comienza a aparecer o a inhabitar, de presente en los cielos y como ausente a nosotros se hace presente en la tierra, y por esta razón, aunque no se muda en sí, se dice, con todo, que desciende a nosotros.

5. *Ser enviado* dice los efectos predichos con producción eterna. El Padre, en efecto, envía al Hijo cuando, haciéndonosle presente por conocimiento o por gracia, insinúa que procede de El. Y como el Padre no procede de nadie, nunca se dice que es enviado. Mas como el Hijo produce y es producido, por eso envía y es enviado. Al Espíritu Santo, en cambio, que es producido eternamente y no produce sino en el tiempo, le conviene propiamente ser enviado, pero no el enviar, sino respecto de la criatura. Por lo dicho se ve que son impropias y necesitan ser explicadas las expresiones siguientes: "el Espíritu Santo se envía a sí mismo", "el Espíritu Santo envía al Hijo", "el Hijo se envía a sí mismo", si no es entendiendo: en cuanto ha nacido de la Virgen. Es también claro por qué no compete a todas las personas enviar y ser enviadas, pues aun cuando la misión suponga un efecto de la criatura, con todo, incluye también una relación intrínseca, de modo que enviar dice autoridad; ser enviado, subautoridad, en razón de la producción eterna que interiormente comporta.

CAPÍTULO VI

DE LA UNIDAD DE LA NATURALEZA DIVINA EN LA MULTIPLICIDAD DE APROPIADOS

1. En tercer lugar, acerca de la pluralidad de los apropiados enseña la Sagrada Escritura que se debe admitir que si bien todos los términos esenciales convienen igual e indeferentemente a todas las personas, se dice, no obstante, que al Padre se apropia la unidad, al Hijo la verdad, al Espíritu Santo la bondad. Y conforme a ésta se toma la segunda apropiación de San Hilario, a saber: "La eternidad en el Padre, la especie o hermosura en la Imagen y el uso en el Don."

usus in Munere". Iuxta hanc sumitur tertia, scilicet in Patre ratio principiandi, in Filio ratio exemplandi, in Spiritu sancto ratio finiendi. Et iuxta hanc sumitur quarta, scilicet omnipotentia Patri, omniscientia Filio, voluntas seu benevolentia Spiritui sancto. Haec autem dicuntur appropriari, non quia fiant propria, cum semper sint communia; sed quia ducunt ad intelligentiam et notitiam propriorum, videlicet trium personarum.

2. Intelligentia autem et ratio praedictorum haec est. Quia enim principium est nobilissimum et perfectissimum, ideo conditiones entis nobilissimae et generalissimae in eo reperiuntur in summo. Hae autem sunt unum, verum, bonum, quae non contrahunt ens secundum supposita, sed secundum rationem. Nam unum nominat ens ut connumerabile, et hoc habet per indivisionem sui in se; verum, secundum quod cognoscibile, et hoc habet per indivisionem sui a propria specie; bonum, secundum quod communicabile, et hoc habet per indivisionem sui a propria operatione [1]. Et quia haec triplex indivisio se habet secundum ordinem quantum ad rationem intelligendi, ita quod verum praesupponit unum, et bonum praesupponit unum et verum; hinc est, quod haec attribuuntur primo principio in summo, quia perfecta et generalia; et appropriatur tribus personis, quia ordinata; et ideo summe unum Patri, qui est origo personarum; summe verum Filio, qui est a Patre ut verbum; summe bonum Spiritui sancto, qui est ab utroque ut amor et donum.

3. Et quia summe unum est summe primum, quia caret omni inceptione; et quia summe verum est summe aequale et pulcrum; et quia summe bonum est summe utile et proficuum: hinc oritur secunda appropriatio Hilarii, quae est aeternitas in Patre, quia non habet initium, sed est omnino primum; species in Imagine, id est in Verbo, quia summe pulcrum; usus in Munere, id est in Spiritu sancto, quia summe proficuum et communicativum. Quod per alia verba sic insinuat Augustinus [2]: "In Patre unitas, in Filio aequalitas, in Spiritu sancto unitatis aequalitatisque concordia".

4. Rursus, quia summe unum et primum tenet rationem principiandi et originandi; summe pulcrum et specio-

p. I, dub. 3 et 4. Mira doctrina de multis appropriationibus traditur in *Collationibus in Hexaëm.*, coll. 21, n. 1-15.

[1] Cf. IV *Sent.*, d. 14, p. II, a. 1, q. 1, in corp. Vide August., *De vera relig.*, c. 7, n. 13; *83 Qq.*, q. 18; XI *De civ. Dei*, c. 28, et VI *De Trin.*, c. 10, n. 12.—Pro seq. propositione Alex. Hal., S., p. I, q. 13, m. 2, in fine hanc affert rationem: «Absolutior [est] intentio *unius*, quae est entis, in quantum consideratur absolutum, quam intentiones *veri* et *boni*, quae sunt entis comparati. Item, intentio *veri* absolutior est intentione *boni*, sicut *esse* rei consideratum sine sua utilitate vel ordine, et *esse* rei cum sua utilitate et ordine».

[2] Libr. I *De doctr. christiana*, c. 5, n. 5.

Y según esta apropiación, la tercera, a saber: en el Padre la razón de principio, en el Hijo la de ejemplar y en el Espíritu Santo la de fin. Y en conformidad con esta apropiación, la cuarta, a saber: la omnipotencia al Padre, la omnisciencia al Hijo y la voluntad o benevolencia al Espíritu Santo. Mas estos términos se dicen apropiarse no porque se hagan propios, pues siempre son comunes, sino porque conducen a la inteligencia y noticia de los propios, o sea de las tres personas.

2. La inteligencia y explicación de lo que precede es ésta: como el principio es nobilísimo y perfectísimo, se encuentran en él en grado sumo las condiciones nobilísimas y generalísimas del ente, que son unidad, verdad y bondad, las que no contraen o determinan al ser según los supuestos, sino según la razón. La unidad, en efecto, denomina al ser en cuanto connumerable, y esto lo tiene por la indivisión en sí de sí mismo; la verdad en cuanto cognoscible, y esto lo tiene por la indivisión de sí de la propia especie; la bondad en cuanto comunicable, y esto lo tiene por la indivisión de sí de la propia operación. Y como estas tres indivisiones están ordenadas entre sí en cuanto a la razón de entender, de modo que la verdad presupone la unidad y la bondad presupone la unidad y la verdad, de aquí que estas condiciones son atribuídas en sumo grado al primer Principio, por ser perfectas y generales, y se apropian a las tres personas, por ser ordenadas. Y por esto la suma unidad se apropia al Padre, que es el origen de las personas; la suma verdad al Hijo, que procede del Padre como Verbo, y la suma bondad al Espíritu Santo, que procede de ambos como amor y don.

3. Y como lo sumamente uno es sumamente primero porque carece de todo comienzo, y lo sumamente verdadero es sumamente igual y hermoso, y lo sumamente bueno es sumamente útil y provechoso, de ahí nace la segunda apropiación de San Hilario: la eternidad del Padre, porque no tiene comienzo, sino que es absolutamente primero; la especie en la Imagen, esto es, en el Verbo, por ser sumamente hermoso; el uso en el Don, o sea en el Espíritu Santo, por ser sumamente provechoso y comunicativo. Esto mismo, con otras palabras, insinúa San Agustín de esta manera: "En el Padre, unidad; en el Hijo, igualdad; en el Espíritu Santo, concordia de la unidad y de la igualdad."

4. Además, puesto que lo sumamente uno y primero tiene razón de principiar y de originar, lo sumamente bello y

sum tenet rationem exprimendi et exemplandi; summe proficuum et bonum tenet rationem finiendi, quia "bonum et finis idem" [1]; hinc oritur tertia ratio appropriandi efficientiam Patri, exemplaritatem Filio, finalitatem Spiritui sancto.

5. Rursus, quia a primo et summo principio fluit omne posse, a primo et summo exemplari omne scire, ad summum finem tendit omne velle [2]; ideo necesse est, primum esse omnipotentissimum, omnisapientissimum et benevolentissimum. Unitas autem prima et summa, rediens supra se ipsam reditione completa et perfecta, est omnipotentissima, sic et veritas sapientissima, et bonitas benevolentissima; et haec appropriantur, quia ordinem insinuant. Voluntas enim dat praeintelligere cognitionem, et voluntas et cognitio praesupponunt potentiam et virtutem, quia "posse scire est aliquid posse" [3].

Ex his apparet, quae sint appropriata et quibus et qua de causa. Haec tamen ultima, scilicet potentia, sapientia et voluntas, sunt potissime illa, ex quibus in Scripturis laudatur Trinitas summa. Et ideo de his aliquid dicendum est breviter et summatim.

CAPUT VII

De omnipotentia Dei

1. De omnipotentia Dei secundum doctrinam sacram haec tenenda sunt: quod Deus est omnipotens, ita tamen, quod ei non attribuuntur actus culpabiles, utpote mentiri et male velle; nec actus poenales, ut metuere et dolere; nec actus corporales sive materiales, ut dormire et ambulare, nisi forte transsumtive; nec actus inconvenientes, ut posse

[1] Secundum Aristot.; vide tom. II, pag. 808, nota 5. — Cf. *I Sent.*, d. 27, p. I, q. 2 ad 3; d. 6, q. 3; d. 27, p. II, q. 2; d. 35, q. I; d. 36, dub. 4, et *Collationes in Hexaëm.*, coll. I, n. 12.

[2] Aristot., I *Ethic.*, c. 2, loquens de fine ultimo seu summo bono, ait, quod sit ille, «quem propter ipsum et propter quem alia volumus.»—Paulo inferius respicitur *Lib. de Causis*, propos. 15: «Omnis sciens, qui scit essentiam suam, est rediens ad essentiam suam *reditione completa*... et hoc non est ita, nisi quia sciens et scitum sunt res una, etc.» Cf ibid., propos. 17: «Omnis virtus unita plus est infinita quam multiplicata [i. e. divisa]...Quod est quia virtus quando incipit multiplicari, tunc destruitur unitas eius, et quando destruitur eius unitas, destruitur eius infinitas... Virtus, quanto plus approximat uni puro et vero, fit vehementior eius unitas, et quanto vehementior fit eius unitas, est infinitas in ea magis apparens, etc.»

[3] Ut dicit Richard a S. Vict., tom. V, pag. 39, nota 7, allegatus Vide etiam *Collationes in Hexaëm.*, coll. 21.

especioso razón de expresar y ejemplar, lo sumamente provechoso y bueno razón de fin, ya que "el bien y el fin coinciden", de aquí nace la tercera razón de apropiar la eficiencia al Padre, la ejemplaridad al Hijo y la finalidad al Espíritu Santo.

5. Además, como todo poder fluye del primero y sumo Principio, todo saber del primero y sumo ejemplar y todo querer tiende al sumo fin, es necesario que el primero sea omnipotentísimo, omniscientísimo y benevolentísimo. Y la unidad primera y suma, volviendo sobre sí misma con retorno completo y perfecto, es omnipotentísima, del mismo modo la verdad es sapientísima y la bondad benevolentísima; y estas cosas se apropian porque insinúan orden. La voluntad, en efecto, presupone el conocimiento, y la voluntad y el conocimiento presuponen el poder y la virtud, porque "poder saber es poder algo".

Por lo que queda expuesto se ve cuáles son los apropiados, a quiénes y por qué se apropian. Con todo, estos últimos atributos, a saber: potencia, sabiduría y voluntad, son por los que principalísimamente es alabada en las Sagradas Escrituras la Trinidad suma. Hay que decir, pues, algo sobre ellos breve y sumariamente.

CAPÍTULO VII

De la omnipotencia de Dios

1. En orden a la omnipotencia de Dios he aquí lo que, según la doctrina sagrada, se debe admitir: que Dios es todopoderoso, de tal modo, sin embargo, que no se le atribuyen los actos culpables, como mentir y querer mal; ni los actos penales, como sentir miedo y dolor; ni los actos corporales o materiales, como dormir y pasear si no es, tal vez, en sentido figurado; ni los actos inconvenientes, como poder hacer

facere maiorem se, vel alium Deum sibi aequalem, vel infinitum actu, et consimilia: quia, ut dicit Anselmus [1], "quodlibet inconveniens, etiam minimum, apud Deum est impossibile". Licet autem haec non possit, est tamen omnipotens, vere, proprie et perfecte.

2. Intelligentia autem et ratio praedictorum haec est: quia primum principium est potens potentia, quae est potentia simpliciter; et ideo distributio addita ei [2] distribuit pro his quae posse est posse simpliciter. Haec autem sunt, quae egrediuntur a potentia completa et ordinata. Potentiam autem completam dico, quae non potest deficere nec potest succumbere nec potest indigere. Potentia autem in peccando deficit, in patiendo succumbit, in corporalibus actionibus indigentiam includit. Divina vero potentia, quia potentia summa et perfectissima, ideo nec est de nihilo nec est sub aliquo nec eget aliquo alio, ac per hoc nec culpabilia nec poenalia nec materialia potest; et hoc, quia omnipotens est potentia completa.

3. Potentiam autem ordinatam contingit tripliciter dici: vel secundum actum, vel secundum aptitudinem ex parte creaturae, vel secundum aptitudinem ex parte solius virtutis increatae. Quod possibile est potentiae primo modo dictae est non tantum possibile, sed etiam actuale; quod secundo modo et non primo, est possibile simpliciter, licet non actuale; quod autem tertio modo, non primo vel secundo, est possibile Deo, sed impossibile creaturae. Quod autem nullo praedictorum modorum est possibile, sicut illud quod directe repugnat ordini secundum rationes et causas primordiales [3] et aeternas, simpliciter est impossibile: sicut quod Deus faciat aliquod actu infinitum, quod simul faciet aliquid esse et nullo modo esse, quod faciat id quod fuit, non fuisse, et cetera talia; quae posse est contra ordinem et complementum divinae potentiae. Ex his patet, respectu quorum est divina potentia; patet etiam, quae debent dici simpliciter possibilia, et quae simpliciter impossibilia, et quod aliquorum impossibilitas simul stet cum vera omnipotentia.

[1] Libr. I *Cur Deus homo*, c. 20, et *De Fide Trin.*, c. 5. Cf. tom. I, pag 52, nota 4.—Vide de his, I *Sent.*, d. 42 (praecipue q. 2), et d. 43.

[2] Scil. signum distributivum *omne* (cf. I *Sent.*, d. 4, q. I, scholion.) quod intrat in nomen *omnipotentia*.

[3] Cf. II *Sent.*, 18, a. I, q. 2, in corp., ubi dicitur, quod causae primordiales dicuntur *primordiales* «per privationem prioris... (et) in quantum respiciunt Deum ut principium primum».

otro mayor que él mismo, u otro Dios igual a sí, o algo infinito en acto y cosas semejantes; "porque, como dice San Anselmo, cualquier cosa inconveniente, por mínima que sea, es imposible en Dios". Mas aunque no puede estas cosas, es, con todo, verdadera, propia y perfectamente todopoderoso.

2. La inteligencia y la razón de lo predicho es ésta: como el primer Principio es poderoso en virtud de la potencia, que es simplemente potencia, el distributivo "todo", añadido a ella, la distribuye a aquellas cosas, poder las cuales es poder simplemente. Y éstas son las que provienen de una potencia completa y ordenada. Y llamo potencia completa a la que no puede faltar, ni puede sucumbir, ni puede tener necesidad de algo. Ahora bien: al pecar, falta la potencia; al sufrir, sucumbe; en las acciones corporales incluye indigencia. Mas la divina potencia, como es potencia suma y perfectísima, no es de la nada, ni está bajo alguno, ni necesita ninguna otra cosa, y por esto no puede los actos culpables, ni los penales, ni los materiales; y esto porque es todopoderosa con potencia completa.

3. La potencia puede ser dicha ordenada de tres modos: o según el acto, o según la aptitud de parte de la criatura, o según la aptitud de parte de la virtud increada sola. Lo que es posible a la potencia entendida en el primer modo no sólo es posible, sino también actual; lo posible en el segundo modo y no en el primero es simplemente posible, aunque no actual; mas lo que es posible en el tercer modo y no en el primero y segundo es posible para Dios, pero imposible para la criatura. Mas lo que no es posible en ninguno de los sobredichos modos, como lo que se opone directamente al orden según las razones y causas primordiales y eternas, es simplemente imposible. Así, por ejemplo, que Dios haga un ser actualmente infinito, que al mismo tiempo haga que exista algo y no exista de ningún modo, que lo que ha existido no haya existido, y cosas semejantes; pues el poder tales cosas se opone al orden y complemento de la potencia divina. De aquí se ve qué cosas puede la potencia divina, como también cuáles son las que deben llamarse simplemente posibles y cuáles simplemente imposibles y que la imposibilidad de algunas cosas es compatible con la omnipotencia.

CAPUT VIII

De Dei sapientia, praedestinatione et praescientia

1. De sapientia vero Dei haec tenenda sunt, scilicet quod ipsa divina sapientia limpidissime cognoscit omnia bona et mala, praeterita, praesentia et futura, actualia et possibilia, ac per hoc incomprehensibilia nobis et infinita; ita tamen, quod ipsa in se nullo modo diversificatur, licet diversa nomina sortiatur. In quantum enim est cognoscitiva omnium possibilium, dicitur scientia sive cognitio; in quantum est congnositiva omnium, quae in universo fiunt, dicitur visio; in quantum est cognoscitiva omnium, quae bene fiunt, dicitur approbatio; in quantum est cognoscitiva eorum quae futura sunt, dicitur praescientia sive praevisio; in quantum est congnoscitiva eorum quac ab ipso Deo fienda sunt, dicitur dispositio; in quantum est cognoscitiva eorum quae praemianda sunt, dicitur praedestinatio; in quantum vero est cognoscitiva eorum quae damnanda sunt, dicitur reprobatio [1].

2. Et quia ipsa non tantum est cognoscitiva; sed est etiam ratio cognoscendi; ideo, in quantum est ratio cognoscendi omnia cognita, dicitur *lux;* in quantum est ratio cognoscendi visa et approbata, dicitur *speculum;* in quantum est ratio cognoscendi praevisa et disposita, dicitur *exemplar;* in quantum vero est ratio cognoscendi praedestinata et reprobata dicitur *liber vitae.* Est igitur liber vitae respectu rerum, ut redeuntium; exemplar, ut exeuntium; speculum, ut euntium; lux vero respectu omnium [2]. Ad exemplar autem spectat *idea, verbum, ars et ratio*: *idea,* secundum actum praevidendi; *verbum,* secundum actum proponendi; *ars,* secundum actum prosequendi; *ratio,* secundum actum perficiendi, quia superaddit intentionem finis. Quia vero haec omnia unum sunt in Deo, ideo unum frequenter accipitur pro alio.

---

[1] Cf. I *Sent.*, d. 35, dub. 3; d, 36, dub. 3, et d. 38-42.

[2] Vide IV *Sent.*, d. 43, a. 2, q. 1-3. De seqq. vide I *Sent.*, d. 27, p. II, q. 3 seq.; d. 35, q. 1 seqq.; d. 36, a. 2, q. 1, et *Quaest. de scientia Christi,* q. 2 seqq.—Alex. Hal., S., p. I, q. 23, m. 4, a. 1: *Ratio* respicit finem, *idea* formam, *exemplar* efficientem, *sapientia* cognitionem, sicut *ars* operationem. Unde in quantum efficiens, scit, qualiter debeat operari; secundum exemplar dicitur sapiens; in quantum vero potest operari, cum vult, dicitur artifex. De Deo ut causa exemplari plura docentur *Collationes in Hexaëm.*, coll. 6, n. 2 seqq., et praecipue, coll. 12, per totam.

CAPÍTULO VIII

De la sabiduría, predestinación y presciencia de Dios

1. En orden a la sabiduría de Dios, he aquí lo que se debe admitir: que la divina sabiduría conoce clarísimamente todas las cosas buenas y malas, pasadas, presentes y futuras, actuales y posibles, y por ello incomprensibles para nosotros e infinitas; de tal manera, sin embargo, que ella misma en sí de ningún modo se diversifica aunque reciba diversos nombres. En efecto, en cuanto es cognoscitiva de todos los posibles, es llamada ciencia o conocimiento; en cuanto cognoscitiva de todas las cosas que se hacen en el universo, es llamada visión; en cuanto cognoscitiva de todas las cosas que se hacen bien, aprobación; en cuanto cognoscitiva de las cosas que han de ser hechas, presciencia o previsión; en cuanto cognoscitiva de las cosas que han de ser hechas por el mismo Dios, disposición; en cuanto cognoscitiva de las cosas que han de ser premiadas, predestinación, y en cuanto cognoscitiva de las que han de ser condenadas, reprobación.

2. Y como la sabiduría divina no sólo es cognoscitiva, sino también razón de conocer, en cuanto es razón de conocer todas las cosas conocidas, es llamada *luz;* en cuanto razón de conocer las cosas vistas y aprobadas, es llamada *espejo* [1]; en cuanto razón de conocer las previstas y dispuestas, es llamada *ejemplar* [2], y en cuanto razón de conocer las predestinadas y reprobadas, es llamada *libro de la vida* [3]. Es, pues, libro de la vida respecto de las cosas, en cuanto vuelven; ejemplar, en cuanto salen; espejo, en cuanto caminan, y luz, respecto de todas. Al ejemplar se refieren *la idea, el verbo* [4], *el arte* [5] *y la razón: idea,* en cuanto al acto de prever; *verbo,* en cuanto al acto de proponer; *arte,* en cuanto al arte de proseguir; *razón,* en cuanto al acto de perfeccionar, porque añade la noción de fin. No obstante, porque todos estos actos son una misma cosa en Dios, se emplea frecuentemente el uno por el otro.

---

[1] Cf. Lexicon: *Espejo.*

[2] Cf. Lexicon: *Ejemplar.*

[3] Cf. Lexicon: *Libro.*

[4] Cf. Lexicon: *Verbo.*

[5] Cf. Lexicon: *Arte.*

3. Et licet divina sapientia ratione diversitatis scitorum et connotatorum diversa sortiatur vocabula, non tamen diversificatur secundum rationem intrinsecam. Cognoscit enim contingentia infallibiliter, mutabilia immutabiliter, futura praesentialiter, temporalia aeternaliter, dependentia independenter, creata increate, alia a se in se et per se[1]. Et cum infallibiliter contingentia cognoscat, simul stat libertas et vertibilitas voluntatis cum praedestinatione et praescientia.

4. Intelligentia autem et ratio praedictorum haec est: quoniam primum Principium, hoc ipso quod primum et summum, cognitionem habet simul simplicissimam et perfectissimam: quia perfectissimam, ideo cognoscit omnia distinctissime sub omnibus conditionibus, quas res habent vel habere possunt; et propterea futura scit esse futura, et praesentia praesentia; et bona scit approbanda, et mala reprobanda: hinc est, quod diversa sortitur vocabula, secundum quod dictum est supra.

5. Sed quia simul stat perfectio sapientiae cum summa simplicitate, hinc est, quod omnia alia a se cognoscit in se et per se; ex quo sequitur secundum, quod creata cognoscit increate; ex quo sequitur tertium, quod dependentia cognoscit independenter; ex quo oritur quartum, quod temporalia cognoscit aeternaliter; ex quo quintum, quod futura cognoscit praesentialiter; ex quo sextum, quod mutabilia cognoscit immutabiliter; ex quo septimum, quod contingentia cognoscit infallibiliter.

6. Et ita contingentia, manentia contingentia, sunt divinae sapientiae prorsus infallibilia, tam in contingentibus, quae subiacent naturae, quam libertati voluntatis humanae. Unde qui vult hoc verum intelligere, quomodo simul stet libertas voluntatis creatae cum infallibilitate praedestinationis aeternae, resolvendo ab hoc ultimo procedat per illos septem gradus usque ad primum, quod primum Principium perfectissime cognoscit omnia per se ipsum, quod est verum certissimum; ex quo cetera praedicta ratiocinando infallibiliter concluduntur.

7. Sicut autem divinae cognitionis certitudo simul stat cum contingentia rerum cognitarum, quia simul est simplicissima et perfectissima divina sapientia; sic unitas simul stat cum multiformitate rationum et idearum ex eadem causa. Quia enim perfectissima est, ideo distinctissime cognoscit universa et singula et illa omnia distinctissime et perfectissime repraesentat; et ideo singulorum dicitur habere

[1] Cf. I *Sent.*, d. 39, a. 2, q. 1-3. De seq. propositione vide ibid., d. 38, a. 2, q. 1; et d. 40, a. 2, q. 1.

3. Y a pesar de que la sabiduría divina recibe diversos nombres por razón de la diversidad de las cosas que conoce y que connota, sin embargo no se diversifica intrínsecamente. Conoce, en efecto, las cosas contingentes infaliblemente; las mudables, inmutablemente; las futuras, presencialmente; las temporales, eternamente; las dependientes, independientemente; las creadas, increadamente; las distintas de sí, en sí y por sí mismo. Y conociendo infaliblemente las cosas contingentes, la libertad y mutabilidad de la voluntad se armonizan con la predestinación y la presciencia.

4. La inteligencia y la razón de lo que antecede es la siguiente: el primer Principio, por lo mismo que es primero y sumo, posee un conocimiento a la vez simplicísimo y perfectísimo. Por ser su conocimiento perfectísimo conoce todas las cosas distintísimamente bajo todas las condiciones que tienen o pueden tener; por donde sabe que las cosas futuras son futuras, y presentes las presentes; y sabe que las buenas serán aprobadas y las malas reprobadas; de aquí que recibe diversos nombres según se ha dicho arriba.

5. Y por cuanto esta sabiduría es al mismo tiempo que perfecta sumamente simple, síguese que cuanto es distinto de sí conoce en sí y por sí mismo; de aquí se sigue lo segundo, que conoce las cosas creadas increadamente; de donde, a su vez, fluye lo tercero, que conoce las dependientes independientemente; de aquí se origina lo cuarto, que conoce las temporales eternamente; por donde lo quinto, que conoce las futuras presencialmente; y de aquí lo sexto, que conoce las mudables inmutablemente; de donde, finalmente, lo séptimo, que conoce las cosas contingentes infaliblemente.

6. Y así las cosas contingentes, permaneciendo contingentes, son absolutamente infalibles para la divina sabiduría; tanto las contingentes sometidas a la naturaleza como las sometidas a la libertad de la voluntad humana. Quien quiera, pues, entender esta verdad, a saber: cómo se concilia la libertad de la voluntad creada con la infalibilidad de la predestinación eterna, proceda resolviendo por vía de análisis desde esta última verdad por aquellos siete grados hasta la primera, a saber: que el primer Principio conoce perfectísimamente todas las cosas por sí mismo, lo que es una verdad certísima, a partir de la cual se concluyen infaliblemente las demás predichas por vía de raciocinio.

7. Y así como se compagina la certeza del conocimiento divino con la contingencia de las cosas conocidas, por ser la divina sabiduría simplicísima y perfectísima a un mismo tiempo, así también y por la misma causa se armoniza su unidad con la diversidad de las razones y de las ideas. Y, a la verdad, por ser perfectísima conoce distintísimamente to-

rationes et ideas tanquam rerum similitudines perfectissime expresivas. Quia vero simplicissima est, ideo omnes similitudines illae sunt unum in ipsa. Unde sicut Deus una virtute omnia producit ex tempore secundum omnimodam rerum integritatem, sic una veritate[1] omnia exprimit sempiternaliter. Et sicut una est in Deo altissimo, omnipotente operatio activa secundum rem, dicuntur tamen plures rerum productiones ratione pluralitatis productorum; sic una est veritas unius actus intelligentiae in Deo; dicuntur tamen plures similitudines, ideae et rationes ratione pluralitatis ideatorum vel existentium, vel futurorum, vel possibilium. Hae autem rationes vel ideae, licet sint una veritas et lux et essentia, non tamen dicuntur esse una ratio vel idea. Ratio enim vel idea dicitur ut ad alterum secundum rationem intelligendi. Nominat enim similitudinem cogniti, quae realiter tenet se ex parte Dei, licet secundum rationem intellgend dicere videatur aliquid ex parte ideati.

8. Si autem huius simile in creatura requiratur, dicendum, quod hoc est illius exemplaris proprium; quia, sicut dictum est, simul est simplex et infinitum et perfectissimum, quo praeintellecto, cetera consequenter innotescunt. Quia enim exemplar illud est simplicissimum et perfectishimum, ideo actus purus; quia vero infinitum et immensum, ideo extra omne genus[2]. Et hinc est, quod existens unum, potest esse similitudo expressiva multorum.

CAPUT IX

De voluntate Dei et providentia

1. De voluntate autem Dei haec tenenda sunt, quod ipsa sic est recta, ut nullo modo possit obliquari; sic est efficax, ut nullo modo possit impediri; sic est una, ut tantum multiformiter habeat significari.

2. Significatur enim divina voluntas, quae est voluntas beneplaciti, per voluntatem signi secundum quinque differentias signorum, quae sunt praeceptio, prohibitio, consilium, impletio et permissio; secundum quae disponuntur a voluntate beneplaciti quaecumque in universo fiunt. "Est

[1] Cf. *Quaest. de scientia Christi,* q. 2 et 3; I *Sent.,* d. 35, q. 2.
[2] Cf. I *Sent.,* d. 8, p. II, q. 4.

das y cada una de las cosas y las representa distintísima y perfectísimamente; y por eso se dice que tiene de cada una de ellas razones e ideas cual semejanzas de las cosas que las expresan perfectísimamente. Mas, por ser simplicísima, todas estas semejanzas son una misma cosa en ella. Por donde así como con un solo poder produce Dios en el tiempo todo según la omnímoda integridad de las cosas, del mismo modo con una sola verdad lo expresa todo sempiternamente. Y así como en Dios, altísimo, todopoderoso, una es realmente la operación activa, y con todo se habla de muchas producciones por razón de la pluralidad de las cosas producidas, del mismo modo una es la verdad de un solo acto de inteligencia; y con todo se dicen muchas las semejanzas, ideas y razones por la pluralidad de las cosas representadas, tanto existentes como futuras o posibles. Mas con ser estas razones o ideas una sola verdad, y una luz, y una esencia, no se dicen, sin embargo, que sean una sola razón o idea. Y es que la razón o idea se dice en cuanto a otro según la razón de entender. Denomina, en efecto, la semejanza de lo conocido, semejanza que realmente se considera de parte de Dios, aun cuando según el modo de entender parezca decir algo de parte de la misma cosa representada.

8. Si se busca algo semejante a esto en la criatura, se ha de decir que esto es propio de aquel ejemplar; porque, como queda dicho, es simple e infinito y perfectísimo a un mismo tiempo, lo cual una vez entendido resulta manifiesto lo demás por vía de consecuencia. Siendo, en efecto, el divino ejemplar simplicísimo y perfectísimo, es, por lo mismo, acto puro; y siendo infinito e inmenso, está, por lo mismo, fuera de todo género. De donde resulta que siendo uno puede ser semejanza que expresa muchas cosas.

CAPÍTULO IX

De la voluntad y providencia de Dios

1. Acerca de la voluntad divina se debe admitir que es tan recta, que no admite posibilidad alguna de desviación; es tan eficaz, que de ningún modo puede ser impedida; de tal modo es una, que puede, no obstante, manifestarse de muchas maneras.

2. Se manifiesta, en efecto, la voluntad divina, que es voluntad de beneplácito, por la voluntad de signo según cinco diferencias de signos, que son: mandato, prohibición, consejo, ejecución y permisión, conforme a los cuales es dispuesto

enim voluntas Dei prima et summa causa omnium specierum ac motionum. Nihil enim fit visibiliter et sensibiliter in ista totius creaturae amplissima quadam immensaque republica, quod non de interiore invisibili atque intelligibili aula Imperatoris aut iubeatur, aut permittatur, secundum ineffabilem iustitiam praemiorum atque poenarum, gratiarum et retributionum" [1].

3. Et quia ista voluntas, ratione regulata, dicitur providentia; hinc est, quod omnia, quae in universo fiunt, aguntur et reguntur divina providentia, quae per omnia est irreprehensibilis, quia nihil nisi iuste praecipit, prohibet, vel consulit; nihil agit nisi bene, nihil permittit iniuste.

4. Intelligentia autem et ratio praedictorum haec est. Primum Principium, cum sit summe nobile, et voluntatem habet et nobili modo habet. Cum igitur voluntas de se dicat illud, secundum quod in agentibus *a proposito* [2] attenditur regula rectitudinis et efficacia operationis; necesse est, quod voluntas in Deo sit rectissima et efficacissima: ideo rectissima, quia idem est in Deo voluntas et veritas; ideo efficacissima, quia idem prorsus in Deo est voluntas et virtus sive potestas. Et quia non potest divina voluntas carere veritate, ideo non tantum est recta, verum etiam regula rectitudinis. Quia vero nullo modo potest carere virtute, ideo non tantum est efficax, verum etiam fons et origo totius efficaciae, ita ut nihil sine illa possit effici, nihil contra illam possit fieri, nihil etiam sit, a quo valeat impediri.

5. Et quia rectissima est, nullus potest esse rectus nisi conformetur ei [3]; nullus autem potest ei conformari, nisi voluntas illa innotescat sibi: oportuit ergo, voluntatem divinam ut regulam rectitudinis notificari nobis. Rectitudo autem quaedam est necessitatis, et haec est in faciendo bonum necessarium declinando malum [4]; quaedam est perfectionis, et haec est in supererogando ultra debitum; et secundum hoc innotescit nobis per triplex signum scilicet praeceptionem, prohibitionem et consilium; quod quidem significat divinum beneplacitum acceptare tanquam iustum: quod fit secundum divinum praeceptum, quod declinatur secundum divinam prohibitionem et adimpletur secundum divinum consilium. Signa vero haec infallibilia signa sunt divinae voluntatis, ut est regula rectitudinis.

6. Rursus, quia efficacissima est, nullo modo potest

[1] August., III *De Trin.*, c. 4, n. 9.—De voluntate Dei cf. I *Sent.*, d. 45-48, ubi etiam quaedam de *providentia* divina tanguntur; plenius autem de ipsa agit Alex. Hal., S., p. II, q. 26, per totam.
[2] De hac dictione cf. tom. I, pag. 714, nota 3.
[3] Cf. I *Sent.*, d. 48.
[4] *Ps.* 36, 27: *Declina a malo et fac bonum.*

por la voluntad de beneplácito todo cuando se hace en el universo. "La voluntad divina es, en efecto, la primera y suma causa de todas las especies y movimientos. Pues nada se hace visible y sensiblemente en esta como amplísima e inmensa república de la creación que no sea mandado o permitido desde el trono interior invisible e inteligible del sumo Emperador, conforme a una inefable justicia de los premios y castigos, de las gracias y recompensas".

3. Y como esta voluntad, regulada por la razón, recibe el nombre de Providencia, de ahí que todas las cosas que acaecen en el universo son hechas y regidas por la divina Providencia, la que es irreprensible en todo, ya que nada manda, prohibe o aconseja sino justamente; nada hace sino bien, nada permite injustamente.

4. Y la inteligencia y la razón de lo antedicho es ésta: el primer Principio, como es sumamente excelente, tiene voluntad, y la tiene de un modo excelente. Siendo, pues, la voluntad de suyo aquello en que consiste en los agentes libres la norma de la rectitud y la eficacia de la operación, es necesario que en Dios la voluntad sea rectísima y eficacísima: rectísima, porque en Dios se identifican voluntad y verdad; eficacísima, porque en Dios hay identidad absoluta entre la voluntad y la virtud o poder. No pudiendo, pues, carecer de verdad la voluntad divina es, por lo mismo, no sólo recta, sino, además, la norma de la rectitud. Y no pudiendo tampoco carecer en modo alguno de poder es, por lo mismo, no sólo eficaz, sino, además, la fuente y el origen de toda eficacia; de tal modo que nada puede hacerse sin ella, nada puede ser hecho contra ella ni hay cosa alguna por la que pueda ser impedida.

5. Y puesto que es rectísima, nadie puede ser recto si no es conformándose a ella; y nadie puede conformársele si aquella voluntad no se le da a conocer; de aquí la necesidad de que se nos dé a conocer la voluntad divina como norma de la rectitud. Ahora bien: una rectitud es de necesidad, y ésta consiste en hacer el bien necesario y evitar el mal; y otra es de perfección, y ésta consiste en hacer lo que es de supererogación; y según esto se nos da a conocer por tres signos, que son: el precepto, la prohibición y el consejo; los cuales significan que el divino beneplácito acepta como justo lo que se ejecuta conforme al divino precepto, lo que se evita conforme a la divina prohibición y lo que se realiza conforme al divino consejo. Y estos signos son signos infalibles de la divina voluntad en cuanto es norma de la rectitud.

6. Además, como es eficacísima, nadie puede hacer ab-

aliquis aliquid efficere, nisa ipsa operante et coëfficiente; nullus deficere vel peccare potest, nisi ipsa iuste deserente [1]. Et secundum hoc duo sunt eius signa, scilicet impletio, quod est signum voluntatis ut efficientis; et permissio, quod est signum voluntatis iuste deserentis. Iuste autem, deserit, quia iustum est ut sic administret res, quas condidit, ut non infringat leges, quas indidit; et sic cooperetur "rebus, quas creavit, ut eas agere proprios motus sinat" [2]: et ideo si liberum arbitrium ad utrumque vertibile de lege naturae in malum dimittat cadere, hoc non permittit nisi iuste.

7. Rursus, si per gratiam praeveniat et sustentet, nulli iniuriam facit; ideo non agit iniuste nec omnino iuste secundum exigentiam meritorum, quia merita ad hoc non sufficiunt; sed gratis et misericorditer et quodam modo iuste, quantum est ex condecentia bonitatis suae. Cum ergo damnat et reprobat, operatur secundum iustitiam; quando vero praedestinat, secundum gratiam et misericordiam, quae non excludit iustitiam [3]. Quia ergo omnes, secundum quod de massa perditionis erant, debebant damnari; ideo plures reprobantur quam eligantur, ut ostendatur, quod salvatio est secundum gratiam specialem, sed damanatio secundum iustitiam communem. Nullus ergo potest conqueri de divina voluntate, quia omnia agit rectissime, immo in omnibus debemus gratias agere et honorificare regimen divinae providentiae. Si quis autem quaerat, quare magis uni peccatori munus gratiae largiatur quam alteri, hic oportet silentium imponere humanae loquacitati et exclamare cum Apostolo [4]: *O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei, quam incomprehensibilia sunt iudicia eius, et investigabiles viae eius. Quis enim cognovit sensum Domini, aut quis eius consiliarius fuit, aut quis prior dedit illi, et retribuetur ei? Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia. Ipsi gloria in saecula saeculorum. Amén.*

---

[1] Vide II *Sent.*, d. 37, a 1, q. 1, et a. 2, q. 1.
[2] August., VII *De civ. Dei.*, c. 30: «Sic itaque administrat omnia, quae creavit, ut etiam ipsa proprios excercere et agere motus sinat».
[3] Cf. Anselm., *Proslog.*, c. 9-11, ex quo quaedam dicuntur, tom. IV, pag. 964, nota 3.—August., *Enchirid.*, c. 99, n. 25: «Sola enim gratia redemptos dicernit a perditis, quos in unam perditionis concreverat massam ab origine ducta causa communis.»
[4] *Rom.*, 11, 33-36. Cf. I *Sent.*, d. 41, a 1, q. 2.

solutamente nada sin que ella obre y coopere, nadie puede faltar o pecar sin que ella le abandone justamente. Y según esto son dos sus signos, a saber: la ejecución, que es el signo de la voluntad en cuanto eficiente, y la permisión, que es signo de la voluntad, que abandona justamente. Y abandona justamente porque es justo que administre las cosas que ha hecho de manera que no infrinja las leyes que ha puesto y que de tal modo coopere "con los seres que ha criado que les deje ejecutar sus propios movimientos". Por esto, si deja caer en el mal al libre albedrío, capaz por ley de su naturaleza de convertirse a los dos extremos, no lo permite sino justamente.

7. Además, si por la gracia previene o sostiene, a nadie hace injuria; y por eso no obra injustamente ni del todo justamente según la exigencia de los méritos, porque los méritos no bastan para esto; obra, por el contrario, gratuita y misericordiosamente, y en cierto modo justamente, en cuanto es de conveniencia con su bondad. Por consiguiente, cuando condena y reprueba procede según justicia; mas cuando predestina, obra según gracia y misericordia, misericordia que no excluye a la justicia. Y como quiera que todos, según que pertenecían a la masa de perdición, debían ser condenados, por esto son más los reprobados que los elegidos, para que se manifieste que la salvación es por una gracia especial, pero la condenación por la justicia común. Nadie puede, pues, quejarse contra la voluntad divina, puesto que obra todo rectísimamente, antes por el contrario, en todas las cosas debemos dar gracias y glorificar el régimen de la divina Providencia. Y si alguno preguntare por qué concede el don de la gracia a un pecador más que a otro, aquí es menester imponer silencio a la humana locuacidad y exclamar con el Apóstol: *Oh profundidad de las riquezas de la sabiduría y de la ciencia de Dios, cuán incomprensibles son sus juicios e impenetrables sus caminos. Porque, ¿quién entendió la mente del Señor, o quién fué su consejero, o quién le dió a El primero para que le sea recompensado? Porque de El y por El y en El son todas las cosas. A El sea gloria en los siglos.*

PARS SECUNDA

DE CREATURA MUNDI

CAPUT PRIMUM

De productione mundi totalis

1. His summatim praeintellectis de Trinitate Dei, dicenda sunt aliqua de creatura mundi. Circa quam haec tenenda sunt in summa: videlicet quod universitas machinae mundialis producta est in esse ex tempore et de nihilo ab uno principio primo, solo et summo; cuis potentia, licet sit immensa, disposuit tamen *omnia in certo pondere, numero et mensura*[1].

2. Haec generaliter intelligenda sunt circa rerum productionem, ex quibus veritas colligitur, et error repudiatur. Per hoc enim, quod dicitur ex tempore, excluditur error ponentium mundum aeternum. Per hoc, quod dicitur de nihilo, excluditur error ponentium aeternitatem circa principium materiale. Per hoc quod dicitur ab uno principio, excluditur error Manichaeorum ponentium pluralitatem principiorum. Per hoc, quod dicitur solo et summo, excluditur error ponentium, Deum produxisse inferiores creaturas per ministerium intelligentiarum. Per hoc autem, quod additur in certo pondere, numero et mensura, ostenditur, quod creatura est effectus Trinitatis creantis sub triplici genere causalitatis: *efficientis,* a quo est in creatura unitas, modus et mensura; *exemplaris,* a quo est in creatura veritas, species et numerus; finalis, a quo est in creatura bonitas,

[1] *Sap.,* II, 21.—De seqq. cf. II *Sent.,* d. I, p. I, a. I et 2. *Collationes in Hexaëm.,* coll. 3, n. 3 seqq. De creatura sub triplici respectu ad Creatorem cf. I *Sent.,* d. 3, p. I, dub. 3, et Alex Hal., S., p. II, p. 7.

SEGUNDA PARTE

DE LA CREACION

CAPÍTULO PRIMERO

De la producción del mundo en su conjunto

1. Supuesto lo dicho hasta aquí sumariamente de la Trinidad de Dios, digamos algunas cosas de la creación. Acerca de la cual se ha de admitir, en resumen, que toda la máquina del mundo fué sacada al ser en el tiempo y de la nada por un primer Principio solo y sumo, cuya potencia, aun siendo inmensa, dispuso *todas las cosas con cierto peso, número y medida.*

2. Estas palabras se han de entender en general de la producción de todas las cosas, pues por ellas se colige la verdad y se rechaza el error. En efecto: al decir en el tiempo, se excluye el error de los que ponen el mundo eterno. Al decir de la nada, se excluye el error de los que afirman que es eterno su principio material. Al decir por un principio, se desecha el error de los maniqueos, que sostienen la pluralidad de principios. Al decir solo y sumo, se excluye el error de los que creen que Dios produjo las criaturas inferiores por ministerio de las inteligencias separadas. Por último, al añadir con cierto peso, número y medida, se declara que las criaturas son efecto de la Trinidad creadora por triple género de causalidad, a saber: *causalidad eficiente,* de la cual se deriva en las criaturas la unidad, el modo y la medida; *causalidad ejemplar,* de la cual reciben las criaturas la verdad, la especie o forma y el número, y *causalidad final,* de la cual tienen las criaturas la bon-

ordo et pondus, Quae quidem reperiuntur in omnibus creaturis tanquam vestigium Creatoris sive corporalibus, sive spiritualibus, sive ex utrisque compositis.

3. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia ad hoc, quod sit ordo perfectus et status in rebus, necesse est, quod omnia reducantur ad unum principium, quod quidem sit primum, ut det ceteris statum; et perfectissimum, ut det ceteris omnibus complementum [1]. Quoniam igitur primum principium, in quo est status, non potest esse nisi unum solum; si mundum producit, cum non possit ipsum producere de se ipso, necesse est, quod producat ex nihilo. Et quia productio ex nihilo ponit *esse* post *non-esse* ex parte producti, et immensitatem in virtute producente ex parte principii, cum hoc sit solius Dei, necesse est, quod creatura mundi sit producta ex tempore ab ipsa virtute immensa, agente per se et immediate.

4. Rursus, quoniam principium perfectissimum, a quo manat perfectio universorum, necesse est agere a se et secundum se et propter se—quia nullo in agendo indiget extra se—necesse est, quod habeat respectu cuiuslibet creaturae intentionem triplicis causae, scilicet efficientis, exemplaris et finalis; necesse est etiam, omnem creaturam secundum hanc triplicem habitudinem comparari ad causam primam. Omnis enim creatura constituitur in esse ab efficiente, conformatur ad exemplar et ordinatur ad finem; ac per hoc est una, vera, bona; modificata, speciosa, ordinata; mensurata, discreta et ponderata: est enim pondus inclinatio ordinata [2]. Et haec quidem generaliter dicta sunt de omni creatura, sive corporea, sive incorporea, sive ex utrisque composita, sicut est natura humana.

CAPUT II

De natura corporali quantum ad fieri

1. Natura vero corporea nobis consideranda est quantum ad fieri, quantum ad esse et quantum ad operari [3]. De natura vero corporea quantum ad fieri haec specialiter tenenda sunt, quod sex diebus sit in esse producta, ita quod in principio, ante omnem diem *creavit Deus caelum et te-*

[1] Cf. Aristot., II *Metaph.*, text. 5 seqq. (I brevior., c. 2); et tom. II, pag. 14, nota 4, verba Boethii.

[2] Sive ut August., *Enarrat. in Ps. 29*, enarrat. 2, n. 10, ait: «Pondus enim est impetus quidam cuiusque rei velut conantis ad locum suum.» Cf. supra. p. I, c. 6.

[3] De his agitur in hoc, c. 2 et 3, 4, 5.

dad, el orden y el peso. Estas propiedades se encuentran como vestigio del Creador en todas las criaturas, sean corporales, espirituales o compuestas de ambas substancias.

3. Lo dicho puede entenderse con el siguiente razonamiento. Para que haya orden perfecto y término o fin en las cosas, es necesario que todas ellas se reduzcan a un principio, el cual sea el primero para constituir el término y fin de todas; y perfectísimo para darles a todas el complemento. Ahora bien: como el primer Principio, en quien está el término o fin, no puede ser sino uno solo, si produce el mundo, como quiera que no puede producirlo de sí mismo, necesariamente lo debe producir de la nada. Y como la producción de la nada supone *el ser* después del *no ser* por parte del producido e inmensidad de fuerza productora por parte del principio, siendo esto propio de sólo Dios, es necesario que el mundo sea producido en el tiempo por la misma virtud infinita, obrando por sí misma e inmediatamente.

4. Además, porque el principio perfectísimo, del cual dimana la perfección de todo lo existente, debe obrar por sí y conforme a sí y en orden a sí—pues de ninguna cosa necesita para obrar, fuera de sí—debe tener necesariamente respecto de cualquier criatura relación de triple causa, es decir: eficiente, ejemplar y final; así como también es necesario que toda criatura tenga esta triple relación con la causa primera, pues toda criatura se constituye en el ser por un eficiente, se conforma a un ejemplar y se ordena a un fin; y así viene a ser una, verdadera y buena; modificada, o que tiene modo; especiosa, o dotada de forma y ordenada; medida, distinta y pesada, pues el peso es una inclinación ordenadora. Hase dicho todo esto en general de toda criatura, sea corpórea o incorpórea, o compuesta de ambas substancias, como la naturaleza humana.

CAPÍTULO II

De la naturaleza corpórea en cuanto al producirse

1. Vamos a considerar la naturaleza corpórea en cuanto al producirse, en cuanto al ser y en cuanto al obrar. En cuanto a la producción de la naturaleza corpórea, hay que saber en particular que fué sacada al ser en seis días, de manera que en el principio, antes de todo día, *creó Dios el*

rram[1]. Prima vero die formata est lux; secunda firmamentum factum est *in medio aquarum;* tertia die separatae sunt aquae a terra et congregatae *in locum unum;* quarta vero die caelum ornatum est luminaribus; quinta, aër et aqua volatilibus et piscibus; sexta die, terra animalibus et hominibus; *septima die requievit Deus,* non a labore nec ab opere cum usque nunc operetur, sed a novarum specierum conditione; quia omnia fecerat vel in simili, sicut illa quae propagantur, vel in seminali ratione, sicut illa quae aliis modis introducuntur in esse.

2. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est. Quia enim res manant a primo principio et perfectissimo; tale autem est omnipotentissimum, sapientissimum et benevolentissimum: ideo oportuit, quod sic producerentur in ese, ut in earum productione reluceret triplex nobilitas praedicta et excellentia. Et ideo triformis fuit operatio divina ad mundanam machinam producendam, scilicet creatio, quae appropriate respondet omnipotentiae; distinctio, quae respondet sapientiae, et ornatus, qui respondet bonitati largissimae.

Et quoniam creatio est de nihilo, ideo fuit in principio, ante omnem diem[2], tanquam omnium rerum et temporum fundamentum.

3. Rursus, quia distinctio corporum mundi attenditur secundum triplicem modum, ideo facta fuit per triduum. Est enim distinctio naturae luminosae a perspicua et opaca, et haec facta est in prima die in divisione lucis a tenebris; et est distinctio naturae perspicua, et haec facta est secunda die in divisione aquarum ab aquis; et est distinctio naturae perspicuae ab opaca, et haec facta est tertia die in divisione aquarum a terris. In his autem implicite datur intelligi distinctio caelestium et elementarium, secundum quod post[3] declarabitur. Sic igitur distinctio fieri debuit per triduum.

4. Et quia ornatus correspondet distinctioni, ideo similiter tribus diebus debuit consummari. Est enim ornatus naturae luminosae, et hic factus est quarta die in formatione stellarum, solis et lunae; et est ornatus naturae perspicuae, et hic factus est quinta die, in qua ex aquis facti sunt pisces et aves ad ornatum aquae et aëris; est et ornatus naturae opacae, scilicet terrae, et hic factus est sexta die, in qua factae sunt bestiae, facta sunt et reptilia, fac-

[1] *Gen.*, I, I.—Seq. locus est ibid., v. 6; tertius, v. 9; quartus, ibid., 2, 2. Subinde respicitur, *Ioan,* 5, 17: *Pater meus usque modo operatur, et ego operor.*—Cf. de his II *Sent.*, d. 12-17; de *ratione seminali* vide ibid., d. 7, p. II, a. 2, q. I; d. 15, a. 2, q. 3, et dub. 4, et d. 18, a. I, q. 2 seq.

[2] Cf. II *Sent.*, d. 12, a. 2, q. 2; d. I, p. I, dub. 2 et 4.

[3] Cap. 3 et 5.

cielo y la tierra. Y el primer día fué hecha la luz; el segundo, el firmamento *en medio de las aguas;* el tercer día, las aguas fueron separadas de la tierra y *reunidas en un lugar;* el cuarto día, el cielo fué adornado con luminares; el quinto, lo fueron el aire y el agua con aves y peces; el sexto, la tierra con animales y hombres; *el séptimo día descansó Dios,* no del trabajar ni del obrar, pues aun ahora obra, sino de la creación de nuevas especiès; porque ya lo había creado todo o en su semejante, como los seres que se multiplican por propagación, o en su razón seminal, como los que de otras maneras nacen al ser.

2. Lo que precede se explica por este razonamiento. Ya que las cosas proceden de un principio primero y perfectísimo, y éste es omnipotentísimo, sapientísimo y benevolentísimo, convino que de tal manera fueran aquéllas sacadas al ser, que en su producción resplandeciese dicha triple nobleza y excelencia. Por eso hubo una triple operación divina en la producción de la máquina mundial, a saber: creación, que por apropiación corresponde a la omnipotencia; distinción, que corresponde a la sabiduría, y ornato, que corresponde a la liberalísima bondad.

Y como la creación es de la nada, por lo mismo se hizo en el principio, antes de todo día, como fundamento de todas las cosas y de todos los tiempos.

3. Además, como la distinción entre los cuerpos del universo es triple, por ello se hizo en tres días. Pues se distingue la naturaleza luminosa de la transparente y de la opaca, y esta distinción se hizo el primer día, al separar la luz de las tinieblas; se distingue también una naturaleza transparente de otra transparente, y esta distinción se hizo el segundo día, al dividir unas aguas de otras; por fin, hay distinción entre la naturaleza transparente y la opaca, y ésta se hizo el tercer día, al separar las aguas de las tierras. En todo esto se da también a entender implícitamente la distinción entre cuerpos celestes y elementales, conforme se declarará más adelante. Así, pues, convino que la distinción se hiciese en tres días.

4. Y como el ornato corresponde a la distinción, también aquél debió acabarse en tres días. Pues hay ornato de la naturaleza luminosa, el cual se hizo el cuarto día con la formación de las estrellas, del Sol y de la Luna; hay también ornato de la naturaleza transparente, y éste se hizo el día quinto, en el cual brotaron de las aguas los peces y las aves para adorno del agua y del aire; hay asimismo ornato de la naturaleza opaca, es decir, de la tierra, y éste se produjo el sexto día, en que fueron hechas las bestias, fueron

ta est etiam ad consummationem omnium natura humana.

5. Haec autem omnia, licet potuerit Deus facere in instanti, maluit tamen per successionem temporum, tum propter distinctam et claram repraesentationem potentiae, sapientiae et bonitatis; tum propter convenientem correspondentiam dierum sive temporum et operationum; tum etiam, ut sicut in prima mundi conditione fieri debebant seminaria operum fiendorum, sic fierent et praefigurationes temporum futurorum. Unde in illis septem diebus quasi seminaliter praecessit distinctio omnium temporum, quae explicantur per decursum septem aetatum [1]. Et hinc est, quod sex diebus operum additur septimus quietis; qui dies non scribitur habere vesperam, non quia non habuerit dies illa noctem succedentem; sed ad praefigurandam animarum quietem, quae nunquam habebit finem. Si autem diceretur alio modo, quod omnia essent simul facta [2]; tunc omnes hi septem dies referuntur ad angelicam considerationem. Verumtamen primus modus dicendi est magis Scripturae consonans et auctoritatibus Sanctorum, et qui praecesserunt, et etiam qui secuti sunt beatum Augustinum.

CAPUT III

DE NATURA CORPORALI QUANTUM AD ESSE

1. De natura corporea quantum ad esse haec tenenda sunt, quod corporalis mundi machina tota consistit in natura caelesti et elementari, ita quod caelestis distincta est in tres caelos principales, scilicet empyreum, crystallinum et firmamentum. Intra firmamentum autem, quod est caelum stellatum, continentur septem orbes septem planetarum, quae sunt: saturnus, iupiter, mars, sol, venus, mercurius, luna. Natura vero elementaris in quatuor sphaeras distinguitur, scilicet ignis, aëris, aquae et terrae; et sic procedendo a summo caeli cardine usque ad centrum terrae decem occurrunt orbes caelestes [3] et quatuor sphaerae ele-

[1] Vide supra Prolog. § 3.—De seq. propositione cf. August., *Epist.* 55 (alias 119), c. 10, n. 19 seqq.; IV *De Gen. ad lit.*, c. 9, n. 16 seqq. exponitur, cur septimus mane habuerit, non vesperam.

[2] *Eccl.*, 18, 1: *Qui vivit in aeternum creavit omnia simul.* De hac secunda opinione Augustini cf II *Sent*, d. 12, a. 1, q. 2, ubi etiam auctoritates aliorum Sanctorum allegatae sunt, et in solut. ad 2, alia datur istius loci interpretatio. Vide etiam infra, c. 5.

[3] Vide II *Sent.*, d. 2, p. II, a. 1, q. 1; d. 14, p. I, a. 1, q. 1, et p. II, q. 3 in corp. De sphaera *ignis* cf. ibid., pag. 321, nota 4.

también hechos los reptiles y fué hecha, por fin, para complemento de todo, la naturaleza humana.

5. Y aunque Dios pudo hacer estas cosas en un instante, prefirió hacerlas sucesivamente, ya para la distinta y clara representación de su poder, sabiduría y bondad, ya por motivo de la conveniente correspondencia entre los días o tiempos y las operaciones, ya también para que así como en la primera creación del mundo se debían poner los semilleros de las obras que habían de producirse, se pusieran asimismo las prefiguraciones de los tiempos futuros. Por donde en aquellos siete días se anticipó, como en simiente, la distinción de todos los tiempos, que van desplegándose en el decurso de las siete edades. De aquí también que a los seis días de trabajo se añade el séptimo de descanso, del cual día no se dice que tuviera tarde, no porque no le siguiera la noche, sino para prefigurar el reposo de las almas, que nunca tendrá fin. Mas si se prefiere decir de otro modo que todas las cosas fueron hechas a la vez, entonces los siete días hay que referirlos a la consideración angélica, es decir, a la manera como fué comunicada a los ángeles la noticia de la creación. Con todo, la primera manera de hablar es más conforme a la Escritura y a la autoridad de los santos, tanto de los que precedieron como también de los que siguieron a San Agustín.

CAPÍTULO III

DE LA NATURALEZA CORPÓREA EN CUANTO AL SER

1. De la naturaleza corpórea en cuanto al ser hay que decir que toda la máquina del mundo corpóreo consiste en la naturaleza celeste y elemental; y en la celeste se distinguen tres cielos principales, a saber: el empíreo, el cristalino y el firmamento. Dentro del firmamento, que es el cielo estrellado, están contenidas las siete órbitas de los siete planetas, que son: Saturno, Júpiter, Marte, Sol, Venus, Mercurio y Luna. Y la naturaleza de los elementos se divide en cuatro esferas, a saber: la del fuego, la del aire, la del agua y la de la tierra; y así, partiendo del más alto quicio del cielo hasta el centro de la tierra, se presentan diez órbitas celestes y cuatro esferas elementales, de las cuales se integra

mentares; ex quibus integratur et constituitur tota machina mundi sensibilis distincte, perfecte et ordinate.

2. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia, cum natura corporalis ad perfectionem sui et expressionem sapientiae multiformis primi principii requirat multiformitatem formarum, sicut apparet in mineralibus, plantis et animalibus; necesse fuit ponere aliqua corpora simplicia, quae multiformiter possint misceri ad introductionem formarum multiformium; et talis est natura subiecta contrarietati, et haec est elementaris. Necesse etiam fuit, fieri naturam, per quam haberent haec contraria in mixto conciliari; et talis est natura lucis et corporis supercaelestis [1].

3. Et quoniam mixtio fieri non potest nisi per contraria agentia et patientia, ideo necesse fuit, duplicem contrarieatem fieri in elementis, scilicet quantum ad qualitates activas, quae sunt calidum et frigidum; et quantum ad passivas, quae sunt humidum et siccum. Et quia quodlibet elementum agit et patitur, ideo habet duas qualitates, unam activam et alteram passivam, ita tamen, quod unam principalem et propriam: ac per hoc necesse est, tantum quatuor esse elementa secundum quatuor qualitates praedictas, quadrupliciter combinatas.

4. Natura vero caelestis aut est uniformis et immobilis, et haec est empyreum, quia lux pura; aut mobilis et multiformis, et sic firmamentum; aut mobilis et uniformis, et sic caelum medium inter empyreum et stellatum, quod est caelum crystallinum. Quartum autem membrum, scilicet quod sit multiforme et immobile, non potest stare, quia multiformitas disponit ad motus varietatem non ad uniformem quietem.

5. Sunt igitur tres caeli, quorum primum per totum est luminosum, scilicet empyreum; secundum per totum perspicuum, scilicet crystallinum; tertium ex utroque coniunctum, scilicet firmamentum. Cum igitur tres sint caeli incorruptibiles et quatuor elementa variabilia; ut fiat debita connexio, concordia et correspondentia, disposuit Deus septem orbes planetarum, qui sua varietate motuum et incorruptibilitate formarum quasi quoddam vinculum essent et iunctura inferiorum elementarium orbium et superiorum caelestium ad perficiendum et decorandum universum; quod

[1] Cf. II *Sent.*, d. 14, p. 1, a 1, q. 2, fundam. 6, et in corp.; d. 17, a. 2, q. 2.—De mixtione et requisitis ad ipsam agit Aristot., I *De generat. et corrupt.*, text. 43-90 (c. 6-10), et ibid. II, text. 1 seqq. de elementis eorumque qualitatibus activis et passivis.

y constituye distinta, perfecta y ordenadamente toda la máquina del mundo sensible.

2. Para entender lo anterior sirve el siguiente razonamiento. Requiriendo la naturaleza corpórea para su propia perfección y para la expresión de la multiforme sabiduría del primer Principio variedad de formas, como se ve en los minerales, en las plantas y en los animales, fué necesario crear algunos cuerpos simples que pudieran mezclarse o combinarse de muchas maneras para introducir multitud de variadas formas; y tal es la naturaleza sujeta a la contrariedad, es decir, la elemental. También fué necesario hacer una naturaleza por la que estos contrarios pudieran conciliarse en los mixtos, y tal es la naturaleza alejada de la contrariedad, es decir, la de la luz y de los cuerpos supracelestes.

3. Y como la mezcla o composición no puede hacerse sino por contrarios agentes y pacientes, fué necesario poner en los elementos una doble contrariedad, es decir: en cuanto a las cualidades activas, que son el calor y el frío, y en cuanto a las cualidades pasivas, que son la humedad y la sequedad. Además, como cada elemento es agente y paciente, tiene dos cualidades, una activa y otra pasiva, pero de manera que una sea la principal y propia; y así es necesario que haya sólo cuatro elementos conforme a las cuatro cualidades dichas, combinadas de cuatro maneras.

4. A su vez, la naturaleza celeste o es uniforme e inmóvil, y ésta es el empíreo, por ser luz pura, o es móvil y multiforme, a saber, el firmamento, o móvil y uniforme, es decir, el cielo cristalino, medio entre el empíreo y el estrellado. No puede darse un cuarto miembro, es decir, que sea multiforme e inmóvil, porque la multiformidad dispone para la variedad del movimiento, no para la quietud uniforme.

5. Hay, por lo tanto, tres cielos, el primero de los cuales es del todo luminoso, a saber: el empíreo; el segundo, del todo trasparente, o sea, el cristalino; el tercero, con ambas cualidades, es decir, el firmamento. Siendo, pues, tres los cielos incorruptibles y cuatro los elementos variables, para que exista la debida conexión, concordia y correspondencia dispuso Dios las siete órbitas de los planetas, que con su variedad de movimientos e incorruptibilidad de formas fuesen como un vínculo y juntura de los orbes inferiores elementales y de los superiores celestes para perfeccionar y embellecer el universo, el cual se dice estar orde-

secundum numerales proportiones [1] ordinatum dicitur et connexum denario caelestium orbium et quaternario elementorum, reddentibus ipsum proportionaliter tam pulchrum quam perfectum et ordinatum, ut suo modo suum repraesentet principium.

CAPUT IV

De natura corporali quantum ad operari et influere

1. Quantum vero ad operari hoc tenendum est de natura corporea, scilicet quod caelestia influunt in terrestria et elementaria quantum ad distinctivam significationem temporum, scilicet dierum, mensium et annorum. Sic enim dicit Scriptura [2], quod *sint in signa et tempora, et dies et annos*. Influunt etiam quamtum ad effectivam productionem rerum generabilium et corruptibilium, scilicet mineralium, vegetabilium, sensibilium et corporum humanorum. Sic tamen sunt in signa temporum et regimen operationum, ut non sint certa signa futurorum contingentium, nec influant super liberum arbitrium per vim constellationum, quam dixerunt aliqui philosophi esse fatum.

2. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia, cum in corporibus caelestibus propter proximitatem ad primum principium sit lux, motus, calor et virtus —lux ratione suae formae et speciei, motus respectu superioris influentis, calor respectu inferioris naturae suscipientis, virtus vero omnibus modis praedictis—cum, inquam, ita sit, caelestia corpora per lumen et motum sunt in distinctiones temporum, scilicet diei, secundum lucem solis et motum firmamenti; mensis, secundum motum lunae in circulo obliquo [3]; anni, secundum motum solis in eodem circulo; temporum vero, secundum varium planetarum motum, distantiam et concursum, ascensum et descensum, retrogradationem et statum, ex quibus oritur diversitas in temporibus.

3. Per virtutem autem et calorem influunt ad productionem eorum quae ex elementis generantur, excitando, promovendo, conciliando; ita quod secundum conciliationem contrariorum ab aequalitate remotam influunt in mineralia; secundum conciliatonem ab aequalitate minus longin-

[1] Cf. *Quaest. de scientia Christi*, q. 3, ad 8. Vide etiam Boeth., I *De Arithmetica*, c. I seq., et II, c. 40 seqq.
[2] *Gen.*, I, 14.—De seqq. cf. II *Sent.*, d. 2, p. II, a. I, q. 2, et d. 14, p. II, a. 2, q. 2 seq.
[3] Vide II *Sent.*, d. 14, p. II, dub. 4.

nado según proporciones numéricas y conexo con el denario de los orbes celestes y el cuaternario de los elementales, los cuales le hacen proporcionalmente tan hermoso como perfecto y ordenado para que a su modo represente a su Principio.

CAPÍTULO IV

De la naturaleza corpórea en cuanto al obrar y al influir

1. Respecto de las operaciones de la naturaleza corpórea se ha de saber que los cuerpos celestes influyen en los terrestres y elementales en cuanto a la significación distintiva de los tiempos, es decir, de los días, meses y años. Y en verdad, esto es lo que dice la Escritura: las lumbreras del firmamento *sean para señales, y tiempos, y días, y años*. Influyen también en cuanto a la producción efectiva de las cosas generables y corruptibles, a saber: de los minerales, de los vegetales, de los sensitivos y de los cuerpos humanos. Pero de tal manera están puestos para señal de los tiempos y régimen de las operaciones, que no son signos ciertos de los futuros contingentes ni influyen en el libre albedrío por la fuerza de las constelaciones, lo cual algunos filósofos dijeron era el hado.

2. Lo que precede se entiende por el siguiente razonamiento. Puesto que en los cuerpos celestes hay, por su proximidad al primer Principio, luz, movimiento, calor y virtud o energía—luz, por razón de su forma y especiosidad; movimiento, respecto del superior influyente; calor, respecto del inferior recipiente; energía, de todos los modos dichos—resulta de aquí que los cuerpos celestes, por la luz y el movimiento distinguen los tiempos, es decir, los días, según la luz del Sol y el movimiento del firmamento; los meses, según el movimiento de la Luna en el círculo oblicuo o zodíaco; los años, según el movimiento del Sol en el mismo círculo; por último, los tiempos, según el variado movimiento de los planetas, sus distanciaciones y conjunciones, su ascensión y descenso, su retrogradación y fijeza, de todo lo cual nace la diversidad en los tiempos.

3. Por la virtud o energía y el calor los cuerpos celestes influyen en la producción de las cosas que se engendran de los elementos, excitando, impulsando, conciliando; de tal manera que por la conciliación de elementos contrarios alejada de la igualdad influyen en los minerales; por la con-

quam, in vegetabilia; secundum conciliationem aequalitati proximantem, in sensibilia; secundum vero conciliationem aequalem, in corpora humana, quae disposita sunt ad nobilissimam formam, quae est anima rationalis [1]; ad quam ordinatur et terminatur appetitus omnis naturae sensibilis et corporalis, ut per eam quae est forma, ens, vivens, sentiens et intelligens, quasi ad modum circuli intelligibilis reducatur ad suum principium, in quo perficiatur et beatificetur [2].

4. Et quoniam in illud tendit per liberum arbitrium, ideo quantum ad arbitrii libertatem praecellit omnem virtutem corporalem; ac per hoc cuncta nata sunt sibi servire, nihil autem sibi dominari habet nisi solus Deus, non fatum seu vis positionis siderum.

5. Et propterea indubitanter verum est, quod sumus finis omnium earum quae sunt [3]; et omnia corporalia facta sunt ad humanum obsequium, ut ex illis omnibus accendatur homo ad amandum et laudandum Factorem universorum, cuius providentia cuncta disponuntur. Haec igitur sensibilis corporalium machina est tanquam quaedam domus a summo opifice homini fabricata, donec ad domum veniat non manufactam in caelis [4]; ut sicut anima modo ratione corporis et status meriti nunc est in terris, sic aliquando corpus ratione animae et status praemii sit in caelis.

CAPUT V

De modo describendi praedicta in sacra Scriptura

1. Ex iam dictis colligitur, quod sicut Deus res ordinate condidit quantum ad tempus et ordinate disposuit quantum ad situm; sic etiam ordinate gubernat quantum ad influentiam; et Scriptura ordinate narrat quantum ad doctrinae sufficientiam; licet non ita explicite describat distinctionem orbium nec caelestium nec elementarium, parum aut nihil dicat de motibus et virtutibus corporum superiorum et de mixtionibus elementorum et elementatorum, et quod plus est, nihil explicite narret de conditione supernorum spirituum, maxime cum describit istud universum in esse productum.

[1] Cf. II *Sent.*, d. 15, a. 1, q. 3, et d. 17, a. 2, q. 2 seq.
[2] Cf. *Rom.*, 8, 19 seqq., et tom. II, pag. 421, nota 4.
[3] Aristot., II *Phys.*, text. 24 (c. 2): «Sumus enim quodam modo et nos finis.» Cf. II *Sent.*, d. 15, a. 2, q. 1, et d. 16, a. 1, q. 1, in corp.
[4] II *Cor.*, 5, 1: *Domum non manufactam, aeternam in caelis.*

ciliación menos alejada de la igualdad, en los vegetales; por la conciliación próxima a la igualdad, en los sensitivos; y por la conciliación igual, en los cuerpos humanos, los cuales están dispuestos para la forma más noble, que es el alma racional, a la cual se ordena y en la cual se termina el apetito de toda la naturaleza sensitiva y corpórea para que por ella, que es forma, dotada de ser vida, sentido e inteligencia, a modo de círculo inteligible, sea reducida a su Principio y en él se perfeccione y halle su bienaventuranza.

4. Y porque a ese principio tiende el alma por el libre albedrío, en cuanto la liberdad de albedrío sobrepuja a toda energía corpórea; y así, todas las cosas están destinadas a servirle y nada tiene dominio sobre ella, ni el hado o la fuerza de la posición de los astros, sino sólo Dios.

5. En consecuencia, es verdad indubitable que somos fin de todas las cosas que existen; y todos los seres corpóreos fueron hechos para el servicio del hombre, a fin de que de todos ellos se encienda éste en el amor y la alabanza del Hacedor del universo, por cuya providencia se disponen todas las cosas. Así, pues, esta máquina sensible del mundo corpóreo es como una casa fabricada para el hombre por el supremo artífice hasta tanto que llegue *a la otra casa del cielo, no hecha por mano de hombre,* a fin de que así como el alma está al presente en la tierra por razón del cuerpo y del estado de mérito, así algún día el cuerpo se halle en el cielo por razón del alma y del estado de premio.

CAPÍTULO V

De qué modo se describe en la Sagrada Escritura lo hasta aquí dicho

1. De lo dicho anteriormente se colige que, así como Dios ordenadamente creó las cosas en cuanto al tiempo y ordenadamente las dispuso en cuanto al lugar, también ordenadamente las gobierna en cuanto a la influencia [1]; y la Escritura ordenadamente las narra en cuanto basta para nuestra instrucción, aun cuando no describa tan explícitamente la distinción de los orbes celestes ni de los elementales, y poco o nada hable de los movimientos y de las virtudes de los cuerpos superiores y de las combinaciones de los elementos y de los elementados, y lo que es más, nada diga explícitamente de la creación de los espíritus superiores, sobre todo cuando describe la creación de este universo.

[1] Cf. Lexicon: *Influencia.*

2. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia, cum primum principium reddat se nobis cognoscibile et per Scripturam et per craturam, per librum creaturae se manifestat ut principium effectivum, per librum Scripturae ut principium reparativum; et quia principium reparativum non potest cognosci, nisi cognoscatur et effectivum: ideo sacra Scriptura, licet principaliter agat de operibus reparationis, agere nihilominus debet de opere conditionis, in quantum tamen ducit in cognitionem primi principii efficientis; et ideo ipsa est cognitio sublimis et salutaris: sublimis, quia de principio effectivo, quod est Deus creator; salutaris, quia de principio reparativo, quod est Christus salvator et mediator.

3. Rursus, quia sublimis est, utpote quia agit de primo principio et ente summo; ideo non descendit ad describendas speciales entium naturas, motus, virtutes et differentias; sed stat in generalitate quadam, in qua implicantur specialia, describendo scilicet conditionem mundi quantum ad dispositionem et influentiam quoad naturam luminosam, opacam et perviam in generalitate quadam.

4. Et quoniam primum principium, de quo agit, habet in se ordinem naturae in existendo, ordinem sapientiae in disponendo, ordinem bonitatis in influendo; ita quod ordo naturae habet simultatem et aequalitatem[1]; ordo sapientiae considerat prioritatem et posterioritatem; ordo influentiae superioritatem et inferioritatem; ideo ad insinuandum ordinem naturae determinat Scriptura, iuxta quod Deum operari decebat: quod in principio, ante temporis decursum, fuerit illa triplex natura de non esse in esse producta, cum dicit[2]: *In principio creavit Deus caelum et terram*: et: *Spiritus Dei ferebatur super aquas.* Ubi nomine caeli insinuatur natura luminosa; nomine terrae, opaca; nomine aquae, pervia sive perspicua, sive contrarietati subiecta, sive supra contrarietatem elevata. Ubi etiam insinuantur Trinitas aeterna, scilicet Pater in nomine Dei creantis, Filius in nomine principii, Spiritus sanctus in nomine Spiritus Dei. Et sic intelligendum est illud quod dicitur[3]. *Qui vivit in aeternum creavit omnia simul;* non quia ea creaverit in chaos omnimodae confusionis, secundum finxeruut poëtae, cum produxerit hanc triplicem naturam summam in summo, me-

[1] Cf. I *Sent.*, d. 20, a 2, q. I seq., et d. 19, p. I, q. 4.
[2] *Gen.*, I, I.—Seq. locus est ibid., v. 2.
[3] *Eccli.*, 18, I.

2. Lo que precede se entiende por este razonamiento: como el primer Principio se nos da a conocer ya por la Escritura, ya por la creación, por el libro de la creación se manifiesta como principio eficiente y por el libro de la Escritura como principio reparador; mas como el principio reparador no puede ser conocido si no se conoce tambien el eficiente, por eso la Sagrada Escritura, aunque principalmente trate de las obras de la reparación, debe, sin embargo, tratar también de la obra de la creación; pero sólo en cuanto conduce al conocimiento del primer principio creador y recreador; y por lo mismo, la Escritura es conocimiento sublime y saludable: sublime, porque trata del principio eficiente, que es Dios creador; saludable, porque habla del principio reparador, que es Cristo salvador y mediador.

3. Además, porque es sublime, puesto que trata del primer principio y ser supremo, no desciende a describir las naturalezas, movimientos, virtudes y diferencias especiales de los seres, sino que se contenta con cierta generalidad, en la que está comprendido lo especial; y así describe con cierta generalidad la creación del mundo en lo que se refiere a la disposición e influencia de las naturalezas luminosa, opaca y transparente.

4. Y como el primer principio, del cual trata, tiene en sí orden de naturaleza en el existir, orden de sabiduría en el disponer, orden de bondad en el influir; y el orden de naturaleza lleva consigo simultaneidad e igualdad, el orden de sabiduría considera la prioridad y la posterioridad y el orden de influencia la superioridad y la inferioridad; por eso la Sagrada Escritura, para insinuar el orden de naturaleza, precisa, conforme a la manera que convenía a Dios, obrar, que aquella triple naturaleza fué sacada del no ser al ser en el principio, antes de que el tiempo empezara a correr, cuando dice: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra, y el espíritu de Dios era llevado sobre las aguas.* Donde con el nombre de cielo se insinúa la naturaleza luminosa; con el de tierra, la opaca, y con el de agua, la penetrable o transparente, tanto la sujeta a contrariedad como la no sujeta. Donde, asimismo, se insinúa la Trinidad eterna, es decir, el Padre, con el nombre de Dios creador; el Hijo, con el nombre de principio; el Espíritu Santo, con el de Espíritu de Dios. Y así debe entenderse aquello que en otra parte se dice: *El que vive eternamente creó todas las cosas juntamente;* no en el sentido de que las hubiese creado en un caos de completa confusión, como se lo figuraron los poetas, pues produjo esta triple naturaleza señalando a la suprema el lugar más alto; a la media, el intermedio,

diam in medio et infimam in infimo; nec etiam in esse omnimodae distinctionis, cum caelum esset perfectum, et *terra incomposita*[1], natura media, quasi medium tenens, nondum esset ad perfectam distinctionem deducta.

5. Ad insinuandum autem ordinem sapientiae in disponendo determinat, quod haec triplex natura non simul fuit distincta et ornata, sed iuxta triplicis naturae creatae exigentiam per triduum distincta et per triduum aliud ornata; ut sicut Deus in principio triplicem naturam simul creavit in primordio temporis, sic successione temporis in triplici mensura temporis, scilicet triplicis diei, triplicem faceret distinctionem naturae triplicis creatae; et rursus in alio triduo, triplicem ornatum triplicis naturae distinctae.

6. Ad insinuandum vero ordinem bonitatis in influendo determinat, quod haec triplex natura collocata est in mundo secundum sub et supra iuxta suam dignitatem et influentiam. Et quia luminosum plurimum habet de specie, ideo sibi debetur circumferentia; quia opacum minimum habet de specie, ideo sibi debetur centrum; quia vero[2] pervia tenet medium, ideo medium sortita est situm. Et quoniam natura pervii et perspicui communis est naturae caelesti et elementari, et rursus luminosa utrique convenit: ideo recte dicitur firmamentum factum *in medio aquarum*[3], non quia aquae supra caelos sint aquae fluxibiles, frigidae, graves et corruptibiles; sed quia subtiles et incorruptibiles, perviae et super omnem contrarietatem sublimatae, ac per hoc caelestis naturae et in caelestibus collocandae ratione nobilitatis formae.

7. Collocantur etiam ratione virtutis et influentiae. Quia enim omnis ratio corporalis in rebus inferioribus regulam, originem et vigorem sumit a natura caelesti; cum duae sint qualitates activae, scilicet calidum et frigidum[4], et aliquod sit caelum principaliter influens et calidum, utpote caelum sidereum ratione luminositatis: congruum fuit, quod aliquod influeret super frigidum, et sic crystallinum. Et sicut caelum sidereum, licet influat ad calorem, non tamen est formaliter calidum; sic etiam caelum, quod dicitur

[1] Secundum translationem septuaginta interpretum, *Gen.*, I, 2. Vulgata: *Terra... vacua.*

[2] Supple *natura*. De seq. propositione, in qua eaedem edd. voci *pervii* praefigunt *corporis*, cf. Aristot., II *De anima*, tex. 68 (c. 7), et *De sensu et sens.*, c. 3.—Haec et quaedam alia dicta sunt iuxta opiniones tunc communes.

[3] *Gen.*, I, 6.—De natura et influentia aquarum supra firmamentum positarum sive caeli crystallini cf. II *Sent.*, d. 14, p. I, a. I, q. I, ubi etiam dictum Basilii occurrit (pag. 338, nota 3), secundum quod aquae supra firmamentum «constitutae sunt ad reprimendum calorem», etc., ut aliquanto inferius dicitur.

[4] Cf. supra, c. 3.

y a la ínfima, el más bajo; ni en el sentido de que las hubiese creado en un estado de perfecta distinción o diferenciación, pues el cielo estaba perfectamente acabado; *la tierra, todavía desordenada;* y la naturaleza media, como ocupando el lugar intermedio, no había sido llevada aún a una perfecta distinción.

5. Para insinuar el orden de sabiduría en el disponer precisa que esta triple naturaleza no fué diferenciada y adornada toda a la vez, sino, conforme lo exigía la triple naturaleza creada, diferenciada en tres días y adornada en otros tres; para que así como Dios en el principió creó conjuntamente las tres naturalezas en el origen del tiempo, de semejante modo en el decurso del mismo hiciera en tres etapas, es decir, en tres días, la triple distinción de la triple naturaleza creada, y luego en otros tres días el triple ornato de la triple naturaleza ya diferenciada.

6. Para insinuar el orden de bondad en el influir, precisa que esta triple naturaleza fué colocada en el universo teniendo en cuenta el lugar que debía ocupar cada cosa debajo o encima, según su dignidad e influencia. Ahora bien; puesto que la naturaleza luminosa es la más hermosa, a ella le corresponde la circunferencia; a la opaca, como la menos hermosa, le corresponde el centro; la transparente, por tener un carácter intermedio, fué colocada en el medio. Y como el ser penetrable y transparente es común a ambas naturalezas, celeste y elemental, y también el ser luminosa conviene a ambas, rectamente se dice que el firmamento fué hecho *en medio de las aguas,* sin que esto quiera decir que las que están encima de él sean aguas corrientes, frías, pesadas y corruptibles, sino sutiles, incorruptibles, penetrables y elevadas por encima de toda contrariedad, y, en consecuencia, de naturaleza celeste, correspondiéndoles ser colocadas en el cielo por razón de la nobleza de su forma.

7. También están colocadas las distintas naturalezas en atención a su poder e influencia. Como toda actividad corpórea en las cosas inferiores toma su regla, su origen y su vigor de la naturaleza celeste, siendo dos las cualidades activas, a saber: el calor y el frío, y habiendo un cielo principalmente influyente y cálido, a saber: el cielo sidéreo por razón de su luminosidad, fué conveniente que otro cielo influyera sobre lo frío, y éste es el cristalino. Pero, de la misma manera que el cielo sidéreo, aunque influye en el calor, no es, sin embargo, formalmente cálido, tampoco el cielo que se llama acuoso o cristalino es esen-

aqueum sive crystallinum, non est essentialiter frigidum. Unde quod Sancti dicunt, quod aquae sunt ibi constitutae ad reprimendum calorem superiorum corporum et cetera similia, non secundum formalem praedicationem, sed secundum efficientiam et influentiam sunt intelligenda. Competit ergo conditio creaturae secundum ordinem praedictum ordini creatricis sapientiae et divinae Scripturae, quia est scientia sublimis.

8. Rursus, quia ipsa est scientia salutaris; ideo non determinat de opere conditionis nisi propter opus reparationis. Et quoniam Angeli sic conditi sunt, ut labentes nullatenus reparentur, sicut apparebit in sequentibus[1]; ideo tacetur secundum litteram exteriorem Angelorum lapsus et conditio, quia non debeat subsequi reparatio.

9. Quia vero sublimitatem Scripturae non decebat prorsus reticere de conditione sublimissimae creaturae; ideo sic sacra Scriptura describit rerum conditionem, iuxta quod exigit scientia sublimis et salutaris; ut tamen secundum spiritualem intelligentiam tota conditio litteraliter descripta spiritualiter referatur ad describendam hierarchiam angelicam et ecclesiasticam; ideo secundum spiritualem intellectum describitur in illis tribus naturis primo productis hierarchia angelica nomine caeli[2], et ecclesiastica nomine terrae, et gratia, per quam irrigatur utraque, nomine aquae.

10. Rursus, per septenarium dierum intelligitur septiformis Ecclesiae status secundum decursum septem aetatum[3]. Per eundem etiam septenarium intelligitur septiformis Angelorum conversio a creatura ad Deum. Et sic ex praedictis apparet sufficientia et veritas Scripturae in diversis opinionibus Sanctorum, scilicet Augustini et aliorum, quae sibi non contradicunt, cum verae sint, si recte intelligantur.

[1] Cap. 7.

[2] Cf. II *Sent.*, lit. Magistri, d. II, c. I in fine, et c. 4 seq. *Comment.* ibid., p. I, a. 2, q. 3.

[3] De quo supra in Prologo, § 2.—In seq. propositione tangitur opinio Augustini docentis, per septem dies intelligi septemplicem considerationem sive illuminationem intellectus angelici respectu eorum quae in Scriptura diversis diebus narrantur creata. Cf. II *Sent.*, d. 12, a. 1, q. 2, et d. 13, a. 1, q. 1, ubi etiam haec opinio eodem modo, sicut hic fit, cum sententia aliorum Sanctorum reconciliatur.

cialmente frío. Por lo cual, cuando los santos dicen que estas aguas fueron colocadas allí para moderar el calor de los cuerpos superiores y cosas semejantes, no se ha de entender esto según una formal atribución, sino por razón de su eficacia e influencia. Concuerda, pues, la producción de las criaturas según el orden predicho con el orden de la sabiduría creadora y con la divina Escritura, porque es ciencia sublime.

8. Además, como la Sagrada Escritura es ciencia saludable, no describe la obra de la creación sino en orden a la obra de la redención. Y como los ángeles fueron creados de tal naturaleza que, una vez caídos, no tuvieran redención, como se verá en lo que sigue, por lo mismo no se habla, en sentido literal, de la caída y de la creación de los mismos, pues no debía seguirse ninguna redención.

9. Mas como no convenía a la sublimidad de la Escritura callar totalmente la creación de las criaturas más sublimes, de tal manera describe la formación de las cosas, según lo exige su carácter de ciencia sublime y saludable, que, en sentido espiritual, toda la creación literalmente descrita puede referirse espiritualmente a la descripción de las jerarquías angélica y eclesiástica; por lo tanto, según el modo de entender espiritual, en aquellas tres naturalezas creadas en el principio se describe la jerarquía angélica con el nombre de cielo; la eclesiástica, con el nombre de tierra, y la gracia, con la cual se riegan ambas, con el nombre de agua.

10. Además, por el septenario de los días se simboliza la situación septiforme de la Iglesia en el decurso de las siete edades. El mismo septenario simboliza también la septiforme conversión de los ángeles, es decir, la septiforme iluminación con que los ángeles se levantaron de las criaturas a Dios. Y así, de todo lo que precede, se deduce claramente la suficiencia y la verdad de la Escritura en las diversas opiniones de los santos, a saber: de San Agustín y de otros, las cuales no son contradictorias, sino verdaderas, si rectamente se entienden.

CAPUT VI

DE PRODUCTIONE SUPERIORUM SPIRITUUM

1. Consequenter vero agendum est de natura spirituali et incorporea, cuiusmodi est angelica, de qua considerari oportet quantum ad conditionem supernorum spirituum, quantum ad ruinam daemonum et quantum ad confirmationem bonorum Angelorum[1].

2. Sciendum est igitur, quod Angelis a primordio suae conditionis quatuor sunt attributa, scilicet simplicitas essentiae, personalis discretio, propter rationem insitam memoria, intelligentia et voluntas, et libertas arbitrii ad eligenda bona et respuenda mala[2]. Haec autem quatuor attributa principalia alia quatuor comitantur, scilicet virtuositas in operando, officiositas in ministrando, perspicacitas in cognoscendo et immutabilitas post electionem sive in bono, sive in malo.

3. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia primum principium, hoc ipso quod primum, omnia de nihilo produxit; ideo non tantum prope nihil, sed etiam prope se[3]; non tantum substantiam a se longinquam, scilicet naturam corpoream, producere debuit, verum etiam propinquam; et haec est substantia intellectualis et incorporea, quae hoc ipso, quod Deo simillima est, simplicitatem habet naturae et discretionem personalem, ut Deo assimiletur ex parte substantiae sive communis, sive individuae[4]. Habet etiam in mente imaginem Trinitatis secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem; habet etiam libertatem voluntatis, ut assimiletur Deo ex parte potentiae sive naturalis, sive electivae, ut sic potentia naturalis insignita sit Dei imagine, electiva vero arbitrii libertate. Nequaquam enim perveniret meritorie ad praemium gloriosum, quod facit quemque beatum, nisi haberet liberum voluntatis arbitrium; hoc autem esse non potest nisi in substantia rationali, quam comitatur memoria, intelligentia et voluntas. Ubi autem est ratio, oportet, quod sit "ratio-

[1] De his tribus agitur, c. 6, 7, 8.
[2] Secundum Hug. a S. Vict., quem sequitur Magister Sent., II *Sent.*, d. III, c. I.
[3] August., XII *Confess.*, c. 7, n. 7: «Tu eras, et aliud nihil; unde fecisti caelum et terram duo quaedam: unum prope te, alterum prope nihil.»
[4] Cf. II *Sent.*, d. 3, p. I, a. I, q. I, et a. 2, q. I seqq.

CAPÍTULO VI

DE LA PRODUCCIÓN DE LOS ESPÍRITUS SUPERIORES

1. Consiguientemente corresponde tratar ahora de la naturaleza espiritual e incorpórea, que es la angélica, acerca de la cual vamos a considerar lo que se refiere a la creación de los espíritus superiores, a la caída de los demonios, y a la confirmación de los ángeles buenos.

2. Se ha de saber, pues, que los ángeles, desde su misma creación, poseen cuatro atributos, que son: simplicidad de esencia, distinción personal, facultad racional, con memoria, entendimiento y voluntad, y libertad de albedrío para elegir el bien y desechar el mal. A estos cuatro atributos principales acompañan otros cuatro: eficacia en el obrar, oficiosidad en servir, perspicacia en conocer e inmutabilidad después de la elección, sea en el bien, sea en el mal.

3. Lo que precede se entiende por el siguiente razonamiento. El primer Principio, por lo mismo que es primero, produjo todas las cosas de la nada; por lo tanto no sólo las cosas que están cerca de la nada, sino también las que están cerca de sí; no sólo debió crear una substancia lejana de sí; es decir, la naturaleza corpórea, sino también otra cercana; y esta es la substancia intelectual e incorpórea, que, por lo mismo que es muy semejante a Dios, tiene simplicidad de naturaleza y distinción personal, para que se asemeje a Dios por parte de la substancia, tanto común como individual. Lleva también en la mente la imagen de la Trinidad por la memoria, el entendimiento y la voluntad; asimismo, tiene libertad de voluntad, a fin de que se asemeje a Dios, tanto por parte de su potencia natural como de la electiva, y así la potencia natural esté sellada con la imagen de Dios y la electiva se caracterice por la libertad de albedrío. Pues de ningún modo podría llegar meritoriamente al premio de la gloria, que es lo que hace a uno bienaventurado, si no gozara del libre albedrío de su voluntad; mas esto no puede darse sino en la substancia racional, que lleva consigo memoria, entendimiento y voluntad. Ahora bien; donde hay razón es necesario que exista "substancia individual de naturaleza racional"; también es necesario que sea

nalis naturae substantia individual"[1], necesse est etiam, quod sit substantia spiritualis et incorporea, ac per hoc simplex, omni carens dimensione quantitativa.

4. Talis autem substantia hoc ipso, quod simplex, est virtuosa in operando[2]; hoc ipso, quod virtuosa et personaliter distincta, competit et distinctio officii in ministrando; hoc ipso, quod simplex et virtuosa, competit ei perspicacitas in discernendo; hoc ipso, quod simplex et perspicax, habens intellectum deiformem[3]; ideo stabilitatem habet post electionem in electo sive in bono, sive in malo. Et hae conditiones ipsam generalem conditionem supernorum spirituum generaliter comitantur.

CAPUT VII

DE APOSTASIA DAEMONUM

1. De apostasia daemonum hoc tenendum est, quod Deus Angelos fecit bonos, medios tamen inter se, summum bonum, et commutabile bonum, quod est creatura; ita quod, si converterentur ad amandum quod est supra, ascenderent ad statum gratiae et gloriae; si vero ad bonum commutabile, quod est infra, hoc ipso ruerent in malum culpae et poenae; quia non est "dedecus peccati sine decore institiae"[4]. Primus inter Angelos lucifer, praesumens de privato bono, privatam appetiit excellentiam, volens aliis superferri; et ideo cecidit cum ceteris consentientibus sibi. Cadens autem factus est impoenitens, obstinatus et obcaecatus et exclusus a Dei contemplatione et deordinatus in operatione, toto nitens conamine ad subvertendum hominem per tentationem multiplicem.

---

[1] Id est persona, secundum Boeth. : cf. I *Sent.*, d. 25, a. 1, q. 2.— Quod liberum arbitrium competat soli substantiae rationali, fusius ostenditur II *Sent.*, d. 25, p. I, q. 1.

[2] Vide supra pag. 242, notam 3 (*Lib. de Causis*).

[3] Secundum Dionys. ; cf. tom. II, pag. 50, nota 1, et pag. 177, nota 5 (allegatus in solvenda quaest. de obstinatione voluntatis daemonum).

[4] August., III *De lib. arb.*, c. 15, n. 44, docet, nullo temporis intervallo peccatum a poena esse divisum, «ne vel puncto temporis universalis pulcritudo turpetur, ut sit in ea peccati dedecus sine decore vindictae». Ibid. II, c. 19, n. 53, insinuatur definitio peccati : «Aversio ab incommutabili bono et conversio ad mutabilia bona».— Quod Deus Angelos non creaverit malos, ostenditur II *Sent.*, d. 3, p. II, a. 1.—De peccato luciferi et minorum angelorum vide ibid., d. 5, a. 1 et 2.—De loco, in quem ceciderunt, cf. ibid., d. 6, a. 2.— De potestate tentandi homines vide ibid., d. 8, p. II, per totam.

substancia espiritual e incorpórea, y, por lo tanto, simple, sin dimensión alguna cuantitativa.

4. Ahora bien; esta substancia, por lo mismo que es simple, está dotada de eficacia en el obrar; por lo mismo que es eficaz y personalmente distinta, le corresponde distinción de oficio en el servir; por lo mismo que es simple y eficaz, le compete la perspicacia en el discernir; por lo mismo que es simple y perspicaz, tiene entendimiento deiforme[1], y por ello, después de la elección, permanece estable en lo elegido, sea bueno o malo. Estas cualidades acompañan siempre a la misma naturaleza general de los espíritus superiores.

CAPÍTULO VII

DE LA APOSTASÍA DE LOS DEMONIOS

1. Respecto de la apostasía de los demonios se ha de saber que Dios hizo buenos a los ángeles, pero los puso en lugar intermedio entre El, sumo bien, y el bien mudable, que es la criatura; de tal manera, que si se inclinaban a amar el bien, que está por encima, se elevaran al estado de gracia y de gloria; mas si se volvían al bien mudable, que está por debajo, por eso mismo cayeran en el mal de culpa y de pena; porque no se da "el deshonor del pecado sin el honor o belleza de la justicia". El principal entre los ángeles, Lucifer, presumiendo de su bien particular, apeteció su particular excelencia, queriendo sobreponerse a los demás, y por eso cayó con todos sus secuaces. Y cayendo se hizo impenitente, obstinado, obcecado y excluido de la contemplación de Dios y desviado del orden en su obrar, esforzándose con todo empeño en derribar al hombre por medio de múltiples tentaciones.

---

[1] Cf. Lexicon : *Deiforme*.

2. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia, cum primum principium sit summe bonum, nihil facit, quod non sit bonum; quia a bono non procedit nisi bonum [1]; quod tamen fit ab ipso hoc ipso minus est eo, et ideo non potest esse summum bonum. Fuit igitur Angelus a Deo conditus bonus quidem, sed non summus, perficiendus tamen, si affectu tenderet in summum.

3. Et quoniam per liberum arbitrium voluntatis poterat tendere in bonum summum, vel converti ad bonum privatum; lucifer, suae pulcritudinis et altitudinis consideratione excitatus ad se diligendum et suum privatum bonum, praesumsit de altitudine habita et ambivit excellentiam propriam, non tamen obtentam; ac per hoc praesumendo constituit se sibi principium, in se ipso gloriando; et ambiendo constituit se sibi summum bonum, in se ipso quiescendo. Cum autem ipse nec summum esset principium nec summum bonum, necese fuit, quod inordinato ascensu rueret; pari ratione et omnes in hoc consentientes.

4. Et quia "non est dedecus peccati sine decore iustitiae"; ideo statim, cum cecidit in peccatum, cum ceteris adhaerentibus sibi perdidit locum summum, scilicet empyreum, descendens ad imum, scilicet caliginosum aërem, vel infernum, ita quod lapsus in culpam fuit per liberum arbitrium, lapsus vero in poenam per divinum iudicium. Et quoniam immutabilitatem habebat post electionem, ideo statim obstinatus est in malo, et per hoc excaecatus a vero et deordinatus est in operatione et infirmatus in virtute: ideo voluntas eius impia et actio aversa a Deo conversa est ad hominis odium et invidiam; et perspicacitas rationis a vero lumine excaecata conersa est ad deceptiones per divinationes et cautelas [2]; et officiositas in ministrando a vero ministerio amota conversa est ad tentamenta; et virtuositas imminuta et coarctata, quantum permittitur, convertitur ad mirabilia facienda per transmutationes repentinas, quas facit circa corpoream creaturam. Et quia haec omnia deordinata sunt per voluntatem depravatam per superbiam: ideo haec omnia convertit ad fomentum suae superbiae, quaerens ab hominibus coli et adorari ad modum Dei. Hinc est, quod "omnia male agit" [3]; quod tamen iuste Deus modo permittit ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum, sicut apparebit per finale iudicium.

[1] Dionys., *De Div. Nom.*, c. 4, § 19: «Neque enim ignis est infrigidare, neque boni non bona producere.» Cf. tom. II, pag. 113, nota 7.

[2] Du Cange, *Glossarium*, etc.: *Cautela, cautelia, cautella* saepius in malam partem accipiuntur pro fraude, astutia, dolo.

[3] Ut dicit *Glossa* apud Petr. Lombard. In II *Cor.*, 6, 15. Cf. tomo III, pag. 493, nota 1.

2. Lo que precede se entiende por este razonamiento. Siendo el primer Principio sumamente bueno, nada hace que no sea bueno, pues de lo bueno no procede sino lo bueno. Pero lo que es hecho por él, por lo mismo es menos que él, y por lo tanto no puede ser bien sumo. Así, pues, el angel fué, en verdad, creado bueno por Dios, pero no sumamente bueno, aunque sí perfectible si con el afecto tendía al sumo bien.

3. Y como por el libre albedrío de la voluntad podía tender al bien sumo o volverse al bien privado, Lucifer, movido por la consideración de su hermosura y alteza a amarse a sí mismo y su bien privado, presumió de la alteza alcanzada y ambicionó la excelencia propia no conseguida todavía; y de esta manera, con la presunción, se constituyó a sí mismo en principio para sí, gloriándose en sí mismo; y con la ambición se erigió a sí mismo en sumo bien para sí, descansando en sí mismo. Pero como él no era ni sumo principio ni sumo bien, necesariamente debió caer por su desordenada subida; y por la misma razón todos los que en esto siguieron su ejemplo.

4. Y como no se da "el deshonor del pecado sin el honor de la justicia", al momento de su caída en el pecado, lo mismo que todos sus seguidores, perdió el lugar supremo; es decir, el empíreo, y bajó al ínfimo, o sea al aire caliginoso o infierno; de manera que cayó en la culpa por el libre albedrío, y cayó en la pena por el divino juicio. Y puesto que después de la elección quedaba inmutable, inmediatamente se obstinó en el mal, y por ello se obcecó para no ver la verdad, y se desvió del orden en el obrar, y se debilitó en el poder; por todo ello su voluntad impía y su obrar apartados de Dios se convirtieron en odio y envidia del hombre; y la perspicacia de la razón, cegada para la verdadera luz, se volvió a los engaños de la adivinación y del fraude; y la oficiosidad en el servir, apartada de su verdadero ministerio, se dedicó a tentar; y su poder disminuído y coartado se emplea, en cuanto le es permitido, en hacer maravillas por medio de cambios súbitos que opera en las criaturas corpóreas. Y porque todas estas cualidades salieron fuera del orden debido por la voluntad depravada por la soberbia, todas ellas las emplea en aumentar su soberbia, buscando ser honrado por los hombres y adorado como Dios. De ahí que "todo lo hace mal", lo cual, sin embargo, Dios lo permite ahora justamente para castigo de los malhechores y honra de los buenos, como se manifestará por el juicio final.

CAPUT VIII

DE CONFIRMATIONE BONORUM ANGELORUM

1. De confirmatione vero Angelorum hoc tenendum est, quod sicut angeli a Deo aversi statim sunt obstinati per impoenitentiam; sic ad Deum conversi statim fuerunt confirmati per gratiam et gloriam in voluntate, perfecte illuminati in ratione secundum cognitionem matutinam et vespertinam, perfecte fortificati in virtute sive imperativa, sive exsecutiva, et perfecte ordinati in operatione sive contemplativa, sive ministrativa; et hoc secundum triplicem hierarchiam, scilicet supremam, mediam et infimam. Ad supremam autem spectant Throni, Cherubim et Seraphim; ad mediam Dominationes, Virtutes et Potestates; ad infimam Principatus, Archangeli, Angeli. Ex quibus plurimi sunt *in ministerium missi*[1] et ad custodiam hominum deputati, quibus ministrant purgando, illuminando et perficiendo, secundum imperium voluntatis Dei.

2. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia, cum Angeli propter expressam similitudinem et propinquitatem ad primum et summum principium habeant intellectum deiformem[2] et immutabilitatem post consensum ex libertate arbitrii; divina superveniente gratia, ad summum bonum conversi, cum totaliter in Deum tenderent, per gloriam fuerunt confirmati pariter et perfecti: ideo quantum ad voluntatem fuerunt stabiles et felices; quantum ad rationem, perspicaces, ita ut non tantum cognoscerent res in proprio genere, sed etiam in arte, ac per hoc non tantum haberent cognitionem vespertinam, sed etiam matutinam, vel etiam diurnam, propter illius lucis plenitudinem et omnimodam puritatem, respectu cuius omnis creatura merito potest dici tenebra[3]. Quantum autem ad virtuositatem perfecte fortificati sive in imperando sive in

[1] *Hebr.*, I. 14.—De triplici actu hierarchico, scil. purgandi, illuminandi et perficiendi, ex Dionysio sumpto, cf. tom. II, pag. 127, nota 2, et pag. 267, nota 4.—Quae hic summatim tanguntur plenius exponuntur in II *Sent.*, scil., d. V. lit. Magistri, c. I seqq., et ibid. *Comment.*, a. 3, q. I seq; d. VII, lit Magistri, c. I-4, ac ibid. *Comment.*, p. I, a. 2, q. 3, de *confirmatione Angelorum*; d. 3, p. II, a. 2, q. I seq., et d. 4, a. 3, q. I seq., de eorum *cognitione*; d. 9-11, de eorum *ordinibus, missione* et *ministerio* sive custodia respectu hominum.

[2] Cf. supra pag. 262, nota 3.

[3] Secundum August.; cf. tom. II, pag. 141, nota 5.—De corpore ab Angelis assumto cf. II *Sent.*, d. 8, p. I, per totam.

CAPÍTULO VIII

DE LA CONFIRMACIÓN DE LOS ÁNGELES BUENOS

1. Acerca de la confirmación de los ángeles se ha de admitir que así como los ángeles apartados de Dios quedaron inmediatamente obstinados por la impenitencia, así los que se volvieron a Dios inmediatamente fueron confirmados en la voluntad por la gracia y la gloria, perfectamente iluminados en la razón según el conocimiento matutino y el vespertino[1], perfectamente fortalecidos en el poder, tanto imperativo como ejecutivo, y perfectamente ordenados en la operación, así contemplativa como ministerial; y esto, según la triple jerarquía, a saber: suprema, media e ínfima. A la jerarquía suprema pertenecen los tronos, los querubines y los serafines; a la media, las dominaciones, las virtudes y las potestades; a la ínfima, los principados, los arcángeles y los ángeles. De los cuales muchos *son enviados para el servicio de los hombres* y destinados a la guarda de los mismos, a quienes sirven purificando, iluminando y perfeccionando conforme al imperio de la voluntad de Dios.

2. Lo que precede se entiende por el siguiente razonamiento: como los ángeles, por su semejanza expresa y por su proximidad al primer y supremo Principio, tienen inteligencia deiforme[2] e inmutabilidad después del consentimiento dado por el libre albedrío, al tender a Dios totalmente, una vez vueltos al sumo bien con la ayuda de la gracia divina, fueron confirmados, y, a la vez, perfeccionados por la gloria. Por esa razón, en cuanto a la voluntad se hicieron estables y felices; en cuanto al entendimiento, perspicaces, de manera que no sólo conocieran las cosas en su género propio, sino también en el arte eterno[3], y así no sólo tuvieran el conocimiento vespertino, sino también el matutino o aun el diurno, por razón de la plenitud y absoluta pureza de aquella luz, en comparación de la cual toda criatura justamente puede llamarse oscuridad. En cuanto al poder, fueron perfectamente fortalecidos, tanto para imperar como para ejecutar, ya tomando cuerpo, ya sin tomarlo. En cuan-

[1] Cf. Lexicon: *Conocimiento.*

[2] Cf. Lexicon: *Deiforme.*

[3] Cf. Lexicon: *Arte.*

exsequendo, vel assumto corpore, vel etiam non assumto. Quantum vero ad operationem perfectissime ordinati, ut iam non possint deordinari nec ascendendo ad contemplationem Dei nec descendendo ad ministrandum homini; quia cum Deum *facie ad faciem*[1] contemplentur, quocumque mittantur, intra Deum currunt.

3. Aguntur enim et agunt secundum ordinem hierarchicum in eis initiatum per naturam et consummatum per gloriam, quae, stabiliendo liberi arbitrii vertibilitatem, illustravit perspicacitatem, ordinavit officiositatem et roboravit virtutem, secundum quatuor attributa superius[2] nominata. Perspicacitas autem rationis in contemplando aut principaliter respicit ad maiestatem divinam venerandam, aut ad veritatem intelligendam, aut ad bonitatem desiderandam; et secundum hoc sunt tres ordines in prima hierarchia, scilicet Throni, ad quos reverentia, Cherubim, ad quos sapientia, et Seraphim, ad quos spectat benevolentia. Ad perfectam autem virtuositatem spectat virtus imperativa, virtus exsecutiva et virtus expeditiva[3]. Prima ad Dominationes, secunda ad Virtutes, tertia vero ad Potestates spectat, quarum est arcere potestates contrarias. Ad perfectam officiositatem spectat regere, revelare, et relevare. Primum est Principatuum, secundum Archangelorum et tertium Angelorum, quia custodiunt, ne stantes cadant, et cadentes adiuvant, ut resurgant. Et sic patet, quod haec omnia sunt in Angelis secundum plus et minus, gradatim a superioribus descendendo usque ad ima. Ordo autem denominari debet ab eo quod "excellentius accepit in munere"[4].

CAPUT IX

De productione hominis quantum ad spiritum

1. Post naturam corpoream et incorpoream dicenda sunt aliqua de natura ex utrisque composita, primo ex parte mentis, secundo ex parte carnis, tertio ex parte totius ho-

[1] I *Cor.*, 13, 12.— Gregor., II *Homil. in Evang.*, homil. 34, n. 13: «Et mittuntur igitur et assistunt; quia, etsi circumscriptus est angelicus spiritus, summus tamen sipiritus ipse, qui Deus est, circumscriptus non est. Angeli itaque et missi et ante ipsum sunt, quia quolibet missi veniant, intra ipsum currunt». Cf. II *Moral.*, c. 3, n. 3.

[2] Cap. 6.—De numero ordinum Angelorum eorumque officiis cf. II *Sent.*, d. 9, Praenotata; ibid., q. 2, exponitur, quomodo ordinum distinctio sit a natura et a gratia (gloria).

[3] Libr. II *Sent.*, d. 9, Praenotata, triplex haec virtus consistere dicitur in praesidendo, operando et resistendo.

[4] Secundum Gregor., II *Homil in Evang.*, homil. 34, n. 14. Cf. II *Sent.*, d. 9, q. 4.

to al obrar, fueron perfectísimamente ordenados, de modo que ya no pudieran desviarse ni subiendo a la contemplación de Dios ni bajando al servicio del hombre; porque como ven a Dios *cara a cara,* siempre andan dentro de El a cualquier parte que sean enviados.

3. Pues son movidos y obran según el orden jerárquico iniciado en ellos por la naturaleza y consumado por la gloria, la cual, fijando la volubilidad del libre albedrío, ilustró la perspicacia, ordenó la oficiosidad y robusteció el poder, conforme a los cuatro atributos citados más arriba. La perspicacia de la razón en el contemplar se ordena principalmente o bien a la veneración de la majestad divina, o bien a la inteligencia de la verdad, o bien al deseo de la bondad; y conforme a esto hay tres órdenes en la primera jerarquía, correspondiendo la reverencia a los tronos; la sabiduría, a los querubines y la benevolencia, a los serafines. A la perfecta eficacia pertenece la virtud imperativa, la virtud ejecutiva y la virtud expeditiva. La primera pertenece a las dominaciones; la segunda, a las virtudes y la tercera, a las potestades, de cuya incumbencia es apartar las potestades contrarias. A la perfecta oficiosidad atañe regir, revelar y socorrer. Lo primero es de los principados; lo segundo, de los arcángeles y lo tercero, de los ángeles, pues vigilan para que los que están en pie no caigan, y a los caídos les ayudan para que se levanten. Y así es evidente que todos estos atributos se encuentran en los ángeles en mayor o menor medida, descendiendo gradualmente de lo más alto a lo más bajo. Pero cada orden recibe su denominación de aquello que "sobresale más en su oficio".

CAPÍTULO IX

De la creación del hombre en cuanto al espíritu

1. Después de hablar de la naturaleza corpórea y de la incorpórea, conviene decir algunas cosas de la naturaleza compuesta de ambos; primero, por parte del alma; segundo, por parte del cuerpo y tercero, por parte de todo el hombre.

minis. De anima igitur rationali haec in summa tenenda sunt secundum sacram doctrinam, scilicet quod ipsa est forma ens, vivens, intelligens et libertate utens. Forma quidem ens non a se ipsa nec de divina natura, sed a Deo de nihilo per creationem in esse deducta. Forma autem vivens; non ex natura extrinseca, sed de ipsa; non vita mortali, sed vita perpetua. Forma vero intelligens non tantum creatam, sed etiam "creatricem essentiam"[1], ad cuius imaginem facta est per memoriam, intelligentiam et voluntatem. Forma quoque libertate utens, quia semper est libera a coactione; a miseria vero et culpa libera fuit in statu innocentiae, licet non in statu naturae lapsae; haec autem libertas a coactione nihil aliud est quam facultas voluntatis et rationis, quae sunt potentiae animae principales[2].

2. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia, cum primum principium sit beatissimum et benevolentissimum; ideo sua summa benevolentia beatitudinem suam communicat creaturae, non tantum spirituali et proximae, sed etiam corporali et longinquae. Corporali tamen et longinquae communicat mediate, quia "lex divinitatis haec est, ut infima per media reducantur ad summa"[3]. Et ideo non tantum spiritum angelicum et separatum fecit beatificabilem, sed etiam spiritum coniunctum, scilicet humanum. Est igitur anima rationalis forma beatificabilis. Et quia ad beatitudinis praemium pervenire non est gloriosum nisi per meritum; nec mereri contingit, nisi in eo quod voluntarie et libere fit: ideo oportuit, animae rationali dari libertatem arbitrii per remotionem omnis coactionis; quia hoc est de natura voluntatis, ut nullatenus possit cogi, licet per culpam misera efficiatur et serva peccati[4].

3. Rursus, quia forma beatificabilis est capax Dei per memoriam, intelligentiam et voluntatem; et hoc est esse ad imaginem Trinitatis propter unitatem in essentia et trinitatem in potentiis: ideo animan necesse fuit esse intelligentem Deum et omnia, ac per hoc Dei imagine insignitam.

[1] Quo dicendi modo utitur Anselm., *Monolog.*, c. 13.

[2] Cf. de his II *Sent.* in quo, d. 17, a. 1, q. 1, et d. 18, a. 2, q. 3, ostenditur, animam non esse a se nec de divina natura, sed ex nihilo productam; d. 19, a. 1, q. 1, ipsam esse immortalem; dist. 16, per totam (cf. I *Sent.*, d. 3, p. II, a. 1, q. 1), ipsam esse ad Dei imaginem factam; d. 25, p. I, et II, eam esse praeditam libertate, quae est facultas rationis et voluntatis, libertate a coactione quidem semper, libertate a culpa et miseria vero non semper.

[3] Secundum Dionys., *De Caelest. Hierarch.*, c. 4, § 3, c. 8, § 2, et *De Ecclesiast. Hierarch.*, c. 5, § 4. Cf. tom. II, pag. 28, nota 3.

[4] *Ioan.*, 8, 34: *Omnis, qui facit peccatum, servus est peccati.* Cf. II *Sent.*, lit. Magistri, d. XXV, c. 8.—Bernard., *serm. 81, in Cantic.*, n. 6: «*Ubi* autem non est libertas, nec meritum.» Vide tom. III, pag. 350, nota 9, et pag. 381, nota 1.

Respecto al alma racional se ha de saber en compendio, según la doctrina sagrada, que ella es una forma dotada de ser, de vida, de inteligencia y de libertad. Como forma dotada de ser no procede de sí misma ni de la naturaleza divina, sino que por creación fué sacada por Dios de la nada al ser. Como forma viviente vive no por virtud de una naturaleza extrana, sino por sí misma, no con vida mortal, sino con vida perpetua. Como forma inteligente, entiende no sólo las esencias creadas, sino también la "esencia creadora", a cuya imagen fué hecha con memoria, entendimiento y voluntad. Como forma dotada de libertad, siempre está libre de coacción; y estuvo también libre de miseria y de culpa en el estado de inocencia, pero no en el estado de naturaleza caída; ahora bien, esta libertad de coacción no es más que una facultad de la voluntad y de la razón, que son las principales potencias del alma.

2. Lo que precede se explica por el siguiente razonamiento: siendo el primer Principio sumamente bienaventurado y benevolentísimo, por su suma benevolencia comunica su bienaventuranza a la criatura no sólo a la espiritual y próxima, sino también a la corporal y lejana. Pero a la corporal y lejana se la comunica mediatamente, porque "es ley de la divinidad que las cosas ínfimas se reduzcan por las intermedias a las superiores". Por eso hizo beatificable o capaz de bienaventuranza no sólo al espíritu angélico y separado, sino también al espíritu unido; es decir, al humano. Así pues, el alma racional es forma beatificable. Y como no es honroso llegar al premio de la bienaventuranza sino por el mérito, ni el merecer tiene lugar sino cuando se obra voluntaria y libremente, convino dotar al alma racional de libertad de albedrío, librándola de toda coacción, pues es de la naturaleza de la voluntad que de ningún modo pueda ser coaccionada, aunque por la culpa se haga miserable y esclava del pecado.

3. Además, porque la forma beatificable es capaz de Dios por la memoria, el entendimiento y la voluntad; y esto significa estar hecha a imagen de la Trinidad por la unidad de esencia y trinidad de potencias, fué necesario que el alma entendiese a Dios y todas las cosas, y por ello que estuviese sellada con la imagen de Dios. Y porque nada que

Et quia nihil beatum potest beatitudinem amittere, nihil poterat esse beatificabile, nisi esset incorruptibile et immortale; necesse fuit, animan rationalem immortali vita de sui natura esse viventem.

4. Postremo, quia omne, quod ab alio beatificabile est et immortale, est mutabile secundum bene esse et incorruptibile secundum esse; ideo anima nec a se est nec de divina natura, quia mutabilis; nec producta de aliquo nec per naturam generata, quia est immortalis et incorruptibilis; et ita haec forma non potest per generationem in esse introduci, quia omne naturaliter generabile est naturaliter corruptibile [1]. Ex his apparet, qualiter finis beatitudinis necessitatem imponit praedictarum conditionum ipsi animae ad beatitudinem ordinatae.

5. Quoniam autem ut beatificabilis est immortalis; ideo, cum unitur mortali corpori, potest ab eo separari; ac per hoc non tantum *forma* est, verum etiam *hoc aliquid* [2]; et ideo non tantum unitur corpori ut perfectio, verum etiam ut motor; et sic perficit per essentiam, quod movet pariter per potentiam. Et quoniam ipsa non tantum dat *esse* verum etiam *vivere* et *sentire* et *intelligere;* ideo potentiam habet vegetativam, sensitivam et intellectivam, ita quod per potentiam vegetativam generat, nutrit et augmentat: generat ut *qui,* nutrit ut *quale,* augmentat ut *quantum* [3]. Per sensitivam apprenhendit sensibilia, retinet apprehensa, componit et dividit retenta: apprenhendit quidem per sensitivam exteriorem quinquepartitam secundum correspondentiam ad quinque mundi corpora principalia [4]; retinet per memoriam, componit et dividit per phantasiam, quae est prima virtus collativa. Per intellectivam autem discernit verum, refugit malum et appetit bonum: verum quidem discernit per rationalem, malum repellit per irascibilem, bonum appetit per concupiscibilem [5].

[1] Aristot., I *De caelo et mundo,* text. 126 (c. 12): «Generabile enim et corruptibile sequuntur se invicem.»

[2] Scil. *prima* seu singularis substantia, secundum Aristot.; cf. tom. IV, p. 273, nota 3; II *Sent.* d. 15, a I, q. I, et d. 17, a. I, q. 2.—Aristot., II *De anima,* text. 24 (c. 2): «Anima autem id est, quo vivimus et sentimus et movemur et intelligimus primo».

[3] Cf. Aristot., I *De generat. et corrupt.,* text 39 seqq. (c. 5), et II *De anima,* text. 47 seqq. (c. 4).

[4] Explicatur hoc a duobus codd., qui addunt: *Terra* correspondet tactui, *aqua* gustui, *aër* auditui, *ignis* [vapor] odoratui, *quinta essentia* sive quintum corpus, quod comprehendit totam luminosam naturam cum orbibus et sphaeris suis sursum ab elemento ignis usque ad caelum empyreum inclusive, correspondet visui. Cf. de hoc Ioan. de Rupella. *Sum. de Anima,* p. II, c. 19, qui allegat August., III *De Gen. ad lit.,* c. 4, n. 6. Vide tom. II, pag. 219, nota 8.

[5] Vide tom. III, pag. 579, nota 9, verba auctoris libri *De Spiritu et anima.*

sea bienaventurado puede perder la bienaventuranza, y nada podía ser beatificable sin ser incorruptible e inmortal, fué necesario que el alma racional, por su propia naturaleza, estuviese dotada de vida inmortal.

4. Finalmente, como todo lo que es beatificable por otro e inmortal es mudable según su pleno existir e incorruptible según su mero existir, el alma ni existe por sí ni por participación de la naturaleza divina, pues es mudable; ni es hecha de alguna otra cosa ni engendrada por la naturaleza, pues es inmortal e incorruptible; y así, esta forma no puede venir a existir por generación, pues todo lo naturalmente generable es naturalmente corruptible. Con todo esto se deja ver cómo el fin de la bienaventuranza hace necesarias las condiciones predichas en el alma ordenada a ella.

5. Por otra parte, siendo inmortal, por ser beatificable, al unirse al cuerpo mortal, puede separarse de él, y por ello no sólo es *forma,* sino también *substancia singular;* y en consecuencia no sólo se une al cuerpo como perfección, sino también como motor, y así perfecciona por la esencia lo que al mismo tiempo mueve por la potencia. Y como ello no sólo da *el ser,* sino también *el vivir,* y *el sentir,* y *el entender,* tiene potencia vegetativa, sensitiva e intelectiva [1], de manera que por la potencia vegetativa engendra, nutre y hace crecer; engendra como *quididad,* nutre como *cualidad* y hace crecer como *cuantidad.* Por la potencia sensitiva aprehende las cosas sensibles, retiene las aprehendidas y compone y divide las retenidas: aprehende por la sensitiva exterior dividida en cinco sentidos, en correspondencia con los cinco cuerpos principales del mundo; retiene por la memoria, compone y divide por la fantasía, que es la primera facultad combinadora. Por la potencia intelectiva discierne la verdad, rehuye el mal y apetece el bien; discierne lo verdadero por la racional, rechaza lo malo por la irascible, apetece lo bueno por la concupiscible.

[1] Cf. Lexicon: *Potencias del alma.*

6. Rursus, quia discretio veri est cognitio, fuga et appetitus est affectio; ideo tota anima dividitur in cognitivam et affectivam.

7. Amplius, quoniam cognitio veri est duplex: vel veri ut *veri*, vel veri ut *boni;* et hoc vel aeterni, quod est supra animam, vet temporalis, quod est infra: hinc est, quod potentia cognitiva, utpote intellectus et ratio, divitur ita, quod intellectus in speculativum et practicum, ratio in superiorem portionem et inferiorem; quae potius nominat diversa officia quam diversas potentias[1].

8. Postremo, quoniam appetitus dupliciter potest ad aliquid ferri, scilicet secundum naturalem instinctum, vel secundum delibrationem et arbitrium; hinc est, quod potentia affectiva dividitur in voluntatem naturalem et voluntatem electivam, quae proprie voluntas dicitur[2]. Et quoniam talis electio indifferens est ad utramque partem, ideo est a libero arbitrio. Et quia haec indifferentia consurgit ex deliberatione praeambula et voluntate adiuncta; hinc est, quod liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis; ita quod, sicut dicit Augustinus, omnes praedictas rationales potentias comprehendit. Ait enim[3]; "Cum de libero arbitrio loquimur, non de parte animae loquimur, sed certe de tota". Ex concursu enim illarum potentiarum, rationis supra se ipsam redeuntis et voluntatis concomitantis, consurgit integritas libertatis, quae est principium meriti, vel demeriti, secundum electionem boni, vel mali.

CAPUT X

De productione hominis quantum ad corpus

1. De corpore vero humano in statu primae conditionis tenenda sunt haec secundum doctrinam fidei orthodoxae, videlicet quod corpus primi hominis sic conditum fuit et *de limo terrae*[4] formatum, ut tamen esset animae subiectum et suo modo proporcionabilem: proportionabile, inquam, quantum ad complexionem aequalem, quantum ad organizationem pulcherrimam et multiformem et quantum ad

[1] Vide II *Sent.*, d. 24, p. I, a. 2, q. I seq., et Damasc., II *De Fide orthod.*, c. 22. De cognitione veritatis, quae est lux animae, egregia docentur in *Collationibus in Hexaëm.*, coll. 4, n. I seqq., et coll. 5, n. 23 seqq. [2] Cfr. II *Sent.*, d. 24, p. I, a. 2, q. 3.

[3] Libr. III *Hypognosticon* (inter opera August.), c. 5, n. 7: «Cum de libero arbitrio agimus, non de parte hominis agimus, sed de toto.» (Cf. II *Sent.*, d. 25, p. I, q. 3.) [4] *Gen.*, 2, 7.

6. Además, puesto que el discernimiento de lo verdadero es conocimiento, y la fuga y el apetito son afecciones, toda el alma se divide en cognoscitiva y afectiva.

7. Más todavía; siendo de dos clases el conocimiento de lo verdadero, a saber: de lo verdadero *como verdadero* y de lo verdadero *como bueno,* y esto considerándolo ya como eterno, que está sobre el alma, ya como temporal, que está debajo; de ahí que la potencia cognoscitiva, es decir, entendimiento y razón, se divide de manera que el entendimiento se descompone a su vez en especulativo y práctico, y la razón en porción superior e inferior, significándose aquí más bien diversidad de oficios que diversidad de potencias.

8. Por último, el apetito puede ser llevado a una cosa de dos maneras, a saber: por instinto natural o por deliberación y albedrío; de ahí que la potencia afectiva se divide en voluntad natural y voluntad electiva, la cual se llama propiamente voluntad. Y como tal elección es indiferente para las dos partes, por eso procede del libre albedrío. Ahora bien; como esta indiferencia nace de la previa deliberación y de la voluntad adjunta, el libre albedrío es facultad de la razón y de la voluntad; de tal manera que, como dice San Agusín, abarca todas las predichas potencias racionales, pues dice el Santo: "Cuando hablamos del libre albedrío no hablamos de una parte del alma, sino ciertamente de toda ella". Pues del concurso de aquellas potencias, es decir, de la razón volviendo sobre sí misma y de la voluntad concomitante surge la integridad de la libertad, que es el principio del mérito o del demérito, conforme a la elección de lo bueno o de lo malo.

CAPÍTULO X

De la creación del hombre en cuanto al cuerpo

1. Respecto del cuerpo humano en el estado en que fué creado se ha de admitir, de acuerdo con la doctrina de la fe ortodoxa, que el cuerpo del primer hombre de tal manera fué producido y formado *del lodo de la tierra* que estaba, sin embargo, sujeto al alma y le era proporcional a su modo; proporcional en cuanto a la igualdad en la complexión, en cuanto a la hermosura y multiformidad de la organización

rectitudinem staturae; subiectum autem, ut esset obtemperans sine rebellione, esset etiam propagans et propagabile sine libidine, esset vegetabile sine defectione, esset etiam immutabile ad omnimodam incorruptionem, non interveniente morte; et secundum hoc datus est sibi locus paradisi terrestris in habitationem tranquillam. Formata est mulier de latere viri in consortium et adiutorium ad propagationem immaculatam; datum est etiam *lignum vitae*[1] ad vegetationem continuam, et tandem ad immutationem perfectam per immortalitatem perpetuam.

2. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia, cum primum principium sit in producendo potentissimum, sapientissimum et optimum, et in omnibus effectibus suis hoc aliquo modo manifestet; potissime debuit hoc manifestare in ultimo effectu et nobilissimo; cuiusmodi est homo, quem inter ceteras creaturas produxit ultimo, ut in hoc potissime appareret et reluceret divinorum operum consummatio.

3. Ut igitur in homine manifestaretur Dei potentia, ideo fecit eum ex naturis maxime distantibus, coniunctis in unam personam et naturam; cuiusmodi sunt corpus et anima, quorum unum est substantia corporea, alterum vero, scilicet anima, est substantia spiritualis et incorporea; quae in genere substantiae maxime distant[2].

4. Ut vero ibidem manifestaretur Dei sapientia, fecit tale corpus, ut proportionem suo modo haberet ad animam. Quoniam ergo corpus unitur animae ut perficienti et moventi et ad beatitudinem sursum tendenti[3]; ideo, ut conformaretur animae vivificanti, habuit complexionem aequalem non a pondere, vel mole, sed ab aequalitate naturalis iustitiae, quae disponit ad nobilissimum modum vitae. Ut autem conformaretur moventi per multiformitatem potentiarum, habuit multiformitatem organorum cum summa venustate et artificiositate et ductibilitate; sicut patet in facie et in manu, quae est "organum organorum"[4]. Ut autem conformaretur anima sursum tendenti ad caelum, habuit rectitudinem staturae et caput sursum erectum; ut sic corporalis rectitudo mentali rectitudini attestaretur.

[1] *Gen.*, 2, 9.—De formatione corporis humani eiusque proportionalitate, cf. II *Sent.*, d. 17, a. 2, q. 1-3; de productione corporis mulieris de latere viri, vide ibid., d. 18, a. 1, q. 1; de immortalitate corporis agitur, ibid. d. 19, a. 2, q. 1 seq., et de propagatione eius, ibid. d. 20 per totam. [2] Utpote supremae species substantiae.

[3] Cf. cap. praeced. — De aequalitate a pondere et a iustitia, cf. II *Sent.*, d. 17, a. 2, q. 3.

[4] Aristot., III *De anima*, text. 38 (c. 8). Cf. tom. IV, pag. 627, nota 8.—De seq. propositione, cf. Alex. Hal., S. p. II, q. 81, m. 2, qui ad ipsam confirmandam praeter alios adducit Ovid., I *Metamorph.*, v. 84-86, et August., *83 Qq.*, q. 51, n. 3.

y en cuanto a la derechura de la posición; y sujeto para obedecer sin rebelión, para propagar y propagarse sin lujuria, para nutrirse sin defección y para permanecer, además, inmutable con absoluta incorrupción sin que interviniese la muerte; y conforme a esto le fué dado el lugar del paraíso terrestre para habitación tranquila. La mujer fué formada del costado del varón, como compañía y ayuda para la propagación sin mancha; le fué dado también *el árbol de la vida* para su continua nutrición y al cabo para su perfecta inmutabilidad por medio de la inmortalidad perpetua.

2. Para la inteligencia de lo que precede sirve el siguiente razonamiento: siendo el primer Principio potentísimo, sapientísimo y óptimo en el producir, y manifestando esto de alguna manera en todas sus obras, debió manifestarlo muy especialmente en la última y más noble de sus obras, cual es el hombre, a quien entre todas las criaturas produjo en último lugar para que en él principalmente apareciese y resplandeciese la consumación de las obras divinas.

3. Ahora bien; para que en el hombre se manifestase la potencia de Dios le hizo de naturalezas las más distantes unidas en una persona y naturaleza, como son el cuerpo y el alma, de los cuales el uno es substancia corpórea y la otra, es decir, el alma, substancia espiritual e incorpórea, las cuales son las más distantes en el género de substancias.

4. Para que en el mismo hombre se manifestase la sabiduría de Dios hizo tal al cuerpo que a su modo tuviese proporción con el alma. Y porque el cuerpo se une al alma como a perfeccionadora y motora y con tendencia hacia arriba, a la bienaventuranza, para conformarse al alma vivificante, tuvo una complexión igual, no de peso o de mole, sino con igualdad de justicia natural, la cual dispone para el más noble modo de vida. Para conformarse al alma como motora por variedad de potencias tuvo variedad de órganos con suma belleza, artificio y ductilidad; como se manifiesta en la cara y en la mano, que es "el órgano por excelencia". Para que se conformara al alma con tendencia hacia arriba, al cielo, tuvo derechura de posición y la cabeza levantada hacia arriba, para que así la derechura corporal atestiguara la rectitud mental.

5. Postremo, ut in homine manifestaretur Dei bonitas et benevolentia, ideo fecit hominem absque omni macula et culpa et absque omni poena sive miseria. Cum enim primum principium simul sit optimum et iustissimum; quia optimum, non debuit facere hominem nisi bonum, ac per hoc innocentem et rectum [1]; quia iustissimum, poenam non debuit infligere ei qui nullum omnino habebat peccatum: ac per hoc tale corpus constituit illi animae rationali, quod ita sibi esset obtemperans, ut nulla esset in eo pugna rebellionis, nulla pronitas libidinis, nulla imminutio vigoris, nulla corruptio mortis; ita etiam esset animae conforme, ut, sicut anima erat innocens, et tamen poterat cadere in culpam, sic corpus esset impassibile, et tamen posset cadere in poenam; et ideo "poterat non mori, et poterat mori" [2]; poterat habere sufficientiam et poterat habere indigentiam; poterat animae obtemperare et poterat etiam adversus eam rebellionem et pugnam habere.

6. Et propterea in statu illo corpus erat tale, ut ab eo fieret decisio seminalis ad propagationem prolis per adminiculum sexus muliebris pariter comprincipiantis; fieret etiam nihilominus restauratio per alimentum lignorum paradisi, restaurato per lignum vitae seu praeservato humido radicali; quod quidem lignum hanc virtutem habuit, ob quam, ut dicit Augustinus [3], fuit non solum in cibum, verum etiam in Sacramentum. Incorruptio igitur et inmortalitas corporis Adae principaliter veniebat ab anima sicut a continente et influente, a corporis bona et aequali complexione sicut a disponente et suscipiente, a ligno autem vitae sicut a vegetante et adminiculante, a regimine vero divinae providentiae sicut interius conservante et exterius protegente.

CAPUT XI

De productione hominis quantum ad totum coniunctum

1. De toto autem homine in paradiso collocato haec tenenda sunt, scilicet quod datus est ei duplex sensus, scilicet interior et exterior, mentis et carnis. Datus est ei du-

[1] *Eccle.*, 7, 30: *Solummodo hoc iuveni, quod fecerit Deus hominem rectum.* Cf. supra pag. ??, nota 2.—August., III *De lib. arb.*, c. 18, n. 51: «Omnis autem poena, si iusta est, peccati poena est», etc.

[2] August., VI *De Gen. ad lit.*, c. 25, n. 36. Cf. II *Sent.* lit. Magistri, d. XIX, c. I seqq.

[3] Libr. VIII *De Gen. ad lit.*, c. 4, n. 8: «Erat ei ergo in lignis ceteris alimentum, in illo autem Sacramentum». Cf. XIII *De civ. Dei*, c. 20, et VI *Op. imperf. contra Iulian.*, c. 30.—*De humido radicali*, vide Bonavent., tom. I, pag. 316, nota 12, verba Scoti.

5. Por último, para que se manifestase en el hombre la bondad y benevolencia de Dios hizo al hombre sin mancha alguna ni culpa y libre de toda pena o miseria. Pues siendo el primer Principio a la vez óptimo y justísimo, como óptimo no pudo menos de hacer bueno al hombre, y, por lo tanto, inocente y recto; como justísimo no debió imponer ninguna pena a quien carecía absolutamente de pecado; y así dispuso para aquella alma racional tal cuerpo que le estuviese tan sometido que no hubiese en él ninguna lucha de rebelión, ninguna inclinación a la lascivia, ninguna disminución del vigor, ninguna corrupción de muerte; que fuese, además, tan conforme al alma, que así como ella era inocente y, sin embargo, podía caer en culpa, de la misma manera el cuerpo fuese impasible y con todo pudiese caer en pena; y por eso "podía no morir y podía morir", podía gozar de suficiencia y podía padecer necesidad, podía obedecer al alma y podía también rebelarse y luchar contra ella.

6. Y por este motivo en aquel estado el cuerpo estaba constituído de tal modo que en él se producía la seminación para propagar la prole con la ayuda de la mujer como comprincipio; había también en él consunción del humor nutrimental por la acción del calor y había, además, restauración por el alimento de los árboles del paraíso, siendo restaurado o preservado el humor radical por el árbol de la vida, pues este árbol tenía tal virtud, por lo que, como dice San Agustín, fué puesto no sólo como alimento, sino también como sacramento. Así, pues, la incorrupción e inmortalidad del cuerpo de Adán procedía principalmente del alma, como de continente e influyente; de la buena y equilibrada complexión del cuerpo, como de disponente y recipiente; del árbol de la vida, como de nutriente y adyuvante, y del régimen de la divina Providencia, como de quien interiormente conservaba y exteriormente protegía.

CAPÍTULO XI

De la creación del hombre en cuanto al compuesto

1. Respecto al hombre en su totalidad colocado en el paraíso, se ha de admitir que fué dotado de un sentido doble, a saber: interior y exterior, de la mente y de la carne.

plex motus, scilicet imperativus in voluntate et exsecutivus in corpore. Datum est ei duplex bonum, unum visibile, alterum invisibile. Datum est ei duplex praeceptum, scilicet naturae et disciplinae: praeceptum naturae: *Crescite et multiplicamini*[1]; praeceptum disciplinae: *De ligno scientiae boni et mali ne comedas*. Iuxta quae datum est sibi quadruplex adiutorium, scilicet scientiae, conscientiae, synderesis et gratiae, ex quibus sufficienter habuit, ut posset stare in bono et proficere et a malo cavere et declinare.

2. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia primum principium fecit mundum istum sensibilem ad declarandum se ipsum, videlicet ad hoc quod per illum tanquam per speculum et vestigium reduceretur homo in Deum artificem amandum et laudandum. Et secundum hoc duplex est liber, unus scilicet scriptus intus, qui est aeterna Dei ars et sapientia; et alius scriptus foris, mundus scilicet sensibilis. Cum igitur esset una creatura, quae sensum habebat intus ad cognitionem libri interioris, ut Angelus; et alia, quae totum sensum habebat foris, ut quodlibet animal brutum; ad perfectionem universitatis debuit fieri creatura, quae hoc sensu duplici esset praedita ad cognitionem libri scripti intus et foris, id est Sapientiae et sui operis. Et quia in Christo simul concurrit aeterna Sapientia et eius opus in una persona; ideo dicitur *liber scriptus intus et foris*[2] ad reparationem mundi.

3. Et quia cuilibet sensui respondet motus, ideo duplex datus est homini motus: unus secundum instinctum rationis in mente, alius secundum instinctum sensualitatis in carne[3]. Primi est imperare, secundi est obtemperare, secundum rectum ordinem; quando autem fit e converso, tunc rectitudo et regimen animae praecipitatur de statu suo.

4. Et quia cuilibet motui et sensui respondet appetitus ad aliquod bonum, ideo praeparatum est homini duplex bonum: "unum visibile, alterum invisibile; unum temporale, aliud aeternum; unum carni, alterum spiritui. Ex his bonis

---

[1] *Gen.*, 1, 28.—Seq. locus est ibid. 2, 17.—Inferius respicitur, *Ps.* 36, 27: *Declina a malo et fac bonum*.—De duplici bono, cf. II *Sent.* lit. Magistri, d. XX, c. 6; de duplici praecepto, vide ibid. *Comment.*, dub. 7; de scientia, ibid. lit. Magistri, d. XXIII, c. 3, et *Comment.*, a. 2; de conscientia et synderesi agitur, ibid. d. 30 per totam; de gratia, vide ibid. lit. Magistri, d. XXIV, c. 1 seq., d. XXIX, c. 1, et *Comment.*, ibid. a. 1-3.

[2] *Ezech.*, 2, 9. Cf. *Apoc.*, 5, 1.—Eadem expositio habetur apud Hug. a S. Vict., I *De Sacram.*, p. VI, c. 5, in quo agitur de duplici sensu animae.

[3] Vide II *Sent.*, d. 24, p. II, dub. 3.—De seq. propositione, cf. ibid. pag. 604, nota 5.

Fué dotado de doble movimiento: imperativo en la voluntad y ejecutivo en el cuerpo. Fuéle concedido un bien doble: visible e invisible. Fuéle impuesto un precepto doble, a saber: natural y disciplinar. Precepto natural: *Creced y multiplicaos*. Precepto disciplinar: *No comas del árbol de la ciencia del bien y del mal*. Conforme a esto le fué dada cuádruple ayuda, a saber: la ayuda de la ciencia, la de la conciencia, la de la sindéresis y la de la gracia, con lo que tuvo lo suficiente para sostenerse en el bien y progresar y precaverse del mal y evitarlo.

2. Lo dicho se entiende por el siguiente razonamiento: el primer Principio hizo este mundo sensible para darse a conocer a sí mismo, es decir, para que el hombre fuera conducido por él como por un espejo y un vestigio a amar y a alabar a Dios, su artífice. Y conforme a esto hay dos libros[1], a saber: uno escrito dentro, que es el arte y sabiduría eterna de Dios, y otro escrito fuera, es decir, el mundo sensible. Habiendo, pues, una criatura que tenía el sentido dentro para conocer el libro interior, a saber: el ángel, y otra cuyo sentido estaba todo él fuera, como cualquier bruto animal, debió ser producida para la perfección del universo una criatura que estuviera dotada de estos dos sentidos para conocer el libro escrito dentro y fuera, es decir, la Sabiduría y su obra. Y como en Cristo concurren a la vez la Sabiduría eterna y su obra en una persona, se le llama *libro escrito dentro y fuera* para la reparación del mundo.

3. Por otra parte, como a cada sentido responde un movimiento, le fueron dados al hombre dos movimientos: uno en la mente, según el instinto de la razón; otro en la carne, según el instinto de la sensualidad. Propio del primero es mandar; del segundo, obedecer de conformidad con el recto orden; mas cuando ocurre lo contrario viene a caer de su estado la rectitud y gobierno del alma.

4. Y como a cada movimiento y sentido corresponde el apetito de algún bien, se ofrecen al hombre dos bienes: "uno visible, otro invisible; uno temporal, otro eterno; uno a la carne, otro al espíritu. De estos bienes el uno lo dió Dios; el

---

[1] Cf. Lexicon: *Libro*.

Deus unum dedit, alterum promisit, ut unum gratis possideretur, alterum per meritum quaereretur"[1].

5. Et quia frustra datur bonum, nisi custodiatur; frustra promittitur, nisi ad ipsum perveniatur; ideo duplex datum est homini praeceptum: unum naturae ad custodiendum bonum datum, alterum disciplinae ad promerendum bonum promissum, quod nullo modo melius poterat mereri quam per meram obedientiam. Obedientia autem mera est, quando praeceptum ex se solo obligat, non ex aliqua alia causa; et tale dicitur praeceptum disciplinae, quia per ipsum discitur, quanta sit virtus obedientiae, quae suo merito ducit ad caelum, suo vero contrario praecipitat in infernum. Non ergo datum est illud mandatum homini propter indigentiam aliquam, quam Deus haberet de humano obsequio, sed ad dandam viam merendi coronam per meram et voluntariam obedientiam.

6. Et quoniam homo ratione naturae defectivae, ex nihilo formatae nec per gloriam confirmatae poterat cadere; benignissimus Deus quadruplex ei contulit adiutorium: duplex naturae et duplex gratiae. Duplicem enim indidit rectitudinem ipsi naturae: unam ad recte iudicandum, et haec est rectitudo conscientiae; aliam ad recte volendum, et haec est synderis, cuius est remurmurare contra malum et stimulare ad bonum. Duplicem etiam superaddidit perfectionem gratiae: unam gratiae gratis datae, quae fuit scientia illuminans intellectum ad cognoscendum se ipsum, Deum suum et mundum istum, qui factus fuerat propter ipsum; aliam gratiae gratum facientis, quae fuit caritas habilitans affectum ad diligendum Deum super omnia et proximum sicut se ipsum[2]. Et sic ante lapsum homo perfecta habuit naturalia, supervestita nihilominus divina gratia. Ex quo manifeste colligitur, quod si cecidit, hoc non fuit nisi ex culpa sua, quia obedire contempsit.

CAPUT XII

DE COMPLETIONE ET ORDINATIONE TOTIUS MUNDI CONSUMMATI

1. Ex praedictis autem colligi potest, quod creatura mundi est quasi quidam liber, in quo relucet, repraesentatur et legitur Trinitas fabricatrix secundum triplicem gradum

[1] Hugo a S. Vict., I *De Sacram.*, p. VI, c 6. Textus originalis plura interserit. Ibid. et c. 7, fusius exhibentur quae mox de duobus praeceptis proponuntur. De praecepto disciplinae ad obedientiam hominis probandam, cf. II *Sent.*, d. 17, dub. 5, et August., VIII *De Gen. ad lit.*, c. 6, n. 12. [2] *Matth.*, 22, 37 seqq.

otro lo prometió para que el uno se poseyese gratis y el otro se buscase por el mérito".

5. Y como en vano se da un bien si no se le conserva e inútilmente se promete si no se le consigue, le fueron dados al hombre dos preceptos: uno, de naturaleza, para conservar el bien dado; otro, de disciplina, para hacerse acreedor del bien prometido, el cual de ninguna manera se podía merecer mejor que por la pura obediencia. Hay obediencia pura cuando el precepto obliga por sí solo, no por alguna otra causa; y este precepto se llama de disciplina, pues por él se advierte cuán grande es el valor de la obediencia, la cual por su mérito conduce al cielo, mientras, por su contrario, precipita en el infierno. No se le impuso, pues, al hombre aquel mandato por alguna necesidad que Dios tuviese de su servicio, sino para darle ocasión de merecer la corona por la pura y voluntaria obediencia.

6. Y porque el hombre, por razón de su naturaleza defectiva, formada de la nada y no confirmada por la gloria, podía caer, el benignísimo Dios le concedió una cuádruple ayuda: doble por parte de la naturaleza y doble por parte de la gracia. A la naturaleza le infundió doble rectitud: una para juzgar rectamente, y ésta es la rectitud de conciencia; otra para querer rectamente, y es la sindéresis[1], que tiene por objeto protestar contra el mal y estimular al bien. Además añadió todavía dos perfecciones de gracia: la una de la gracia *gratis data,* consistente en la ciencia, que ilumina el entendimiento para conocerse a sí mismo, a su Dios y este mundo, que había sido creado por causa de él; la otra de la gracia *gratum faciens,* consistente en la caridad, que capacita el afecto para amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a sí mismo. Y así, antes de la caída el hombre tuvo perfectos sus dones naturales, sobrevestidos, además, de la gracia divina. De lo cual se infiere claramente que si cayó fué sólo por su culpa, porque desdeñó obedecer.

CAPÍTULO XII

DEL COMPLEMENTO Y ORDENACIÓN DE TODO EL MUNDO

1. De todo lo que queda dicho se puede colegir que la creación es como un libro en el que resplandece, se representa y se lee la Trinidad creadora en tres grados de expresión[2], a saber: a modo de vestigio, de imagen y de seme-

[1] Cf. Lexicon : *Sindéresis.*
[2] Cf. Lexicon : *Expresión.*

expressionis, scilicet per modum vestigii, imaginis et similitudinis: ita quod ratio vestigii reperitur in omnibus creaturis, ratio imaginis in solis intellectualibus seu spiritibus rationalibus, ratio similitudinis in solis deiformibus; ex quibus quasi per quosdam scalares gradus intellectus humanus natus est gradatim ascendere in summum principium, quod est Deus[1].

2. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia, cum omnes creaturae respectum habeant et dependentiam ad suum Creatorem, tripliciter ad ipsum comparari possunt, scilicet aut sicut ad principium creativum, aut sicut ad obiectum motivum, aut sicut ad donum inhabitativum. Primo modo comparatur ad ipsum omnis eius effectus, secundo modo omnis intellectus, tertio modo omnis spiritus iustus et Deo acceptus. Omnis enim effectus, quantumcumque parum habens de esse, habet Deum sicut principium. Omnis intellectus, quantumcumque parum habens de lumine, natus est per cognitionem et amorem capere Deum. Omnis autem spiritus iustus et sanctus habet donum Spiritus sancti sibi infusum.

3. Et quoniam creatura habere non potest Deum sicut principium, quin configuretur ei secundum unitatem, veritatem et bonitatem; nec Deum sicut obiectum, quin eum capiat per memoriam, intelligentiam et voluntatem; nec Deum sicut donum infusum, quin configuretur ei per fidem, spem et caritatem, seu triplicem dotem[2]; et prima conformitas est longinqua, secunda propinqua et tertia proxima: hinc est, quod prima dicitur vestigium Trinitatis, secunda imago et tertia similitudo.

4. Est igitur spiritus rationalis medius inter primam et ultimam, ita quod primam habet inferius, secundam interius, tertiam superius. Et ideo in statu innocentiae, cum imago non erat vitiata, sed deiformis effecta per gratiam, sufficiebat liber creaturae, in quo se ipsum exerceret homo ad contuendum lumen divinae sapientiae; ut sic sapiens esset, cum universas res videret *in se,* videret *in proprio genere,* videret etiam *in arte*; secundum quod res tripliciter habent *esse,* scilicet in materia vel natura propria, in intelligentia creata et in arte aeterna; secundum quae tria dicit Scriptura[3]: *Dixit Deus: fiat; fecit* et *factum est.*

5. Propter quam triplicem visionem triplicem homo ac-

[1] Vide I *Sent.*, d. 3, p. I, q. 2; p. II, a. I, q. I ad 5, et II *Sent.*, d. 16, a. 2, q. 3; *Collationes in Hexaëm.*, coll. 2, n. 20 seqq., coll. 3, n. 3 seqq.
[2] Cf. IV *Sent.*, d. 49, p. I, q. 5 in corp.
[3] *Gen.*, I, 3 seqq. Cf. August., II *De Gen.* ad lit., c. 8, n. 16-20; IV; c. 29, n. 46, et c. 31, n. 48. Vide etiam supra pag. 178, notam I.

janza[1]; de manera que la razón de vestigio se halla en todas las criaturas, la razón de imagen sólo en las intelectuales o espíritus racionales y la razón de semejanza sólo en las deiformes; por las cuales el entendimiento humano está destinado a subir poco a poco, como por las gradas de una escala, hasta el sumo Principio, que es Dios.

2. El razonamiento por el que se comprende lo dicho es el siguiente: teniendo todas las criaturas relación y dependencia con su Creador, pueden referirse a él de tres maneras, a saber: como a principio creador, como a objeto motivo[2] y como a don inhabitante. De la primera manera se relaciona con él toda obra suya; de la segunda, todo entendimiento; de la tercera, todo espíritu justo y acepto a Dios. Pues toda obra, por poco que tenga de ser, tiene a Dios como Principio. Todo entendimiento, por poca luz que tenga, está destinado a aprehender a Dios por el conocimiento y el amor. Y todo espíritu justo y santo tiene infuso en sí el don del Espíritu Santo.

3. Y como la criatura no puede tener a Dios como Principio sin que se configure a él por la unidad, la verdad y la bondad; ni a Dios como objeto sin que le aprehenda por la memoria, el entendimiento y la voluntad; ni a Dios como don infuso sin que se configure a él por la fe, la esperanza y la caridad, es decir, por la triple dote; siendo la primera conformidad lejana, la segunda cercana y la tercera próxima, de ahí que la primera se llame vestigio de la Trinidad, la segunda imagen y la tercera semejanza.

4. Por lo tanto, el espíritu racional está en el medio, entre la primera y la última, de modo que a la primera la tiene debajo, a la segunda dentro y a la tercera encima. Por eso, en el estado de inocencia, cuando la imagen no estaba viciada, sino hecha deiforme[3] por la gracia, bastaba al hombre el libro de la creación para ejercitarse por él en la contuición de la luz de la sabiduría divina, y así fuera sabio contemplando todas las cosas *en sí mismo, en su género propio* o realidad externa y *en el arte eterna*[4], conforme al triple *ser* que tienen las cosas, a saber: en la materia o naturaleza propia, en la inteligencia creada y en el arte eterna, según lo cual dice la Escritura: *Dijo Dios: hágase; hizo, y fué hecho.*

5. Para esta triple visión el hombre recibió tres ojos,

[1] Cf. Lexicon: *Vestigio, Imagen, Semejanza.*
[2] Cf. Lexicon: *Motriz.*
Cf. Lexicon: *Deiforme.*
[4] Cf. Lexicon: *Arte.*

cepit oculum, sicut dicit Hugo de sancto Victore[1], scilicet carnis, rationis et contemplationis; oculum carnis, quo videret mundum et ea quae sunt in mundo; oculum rationis, que videret animum et ea quae sunt in animo; oculum contemplationis, quo videret Deum et ea quae sunt in Deo; et sic oculo carnis videret homo ea quae sunt extra se, oculo rationis ea quae sunt intra se, et oculo contemplationis ea quae sunt supra se. Qui quidem oculus contemplationis actum suum non habet perfectum nisi per gloriam quam amittit per culpam, recuperat autem per gratiam et fidem[2] et Scripturarum intelligentiam, quibus mens humana purgatur, illuminatur et perficitur ad caelestia contemplanda; ad quae lapsus homo pervenire non potest, nisi prius defectus et tenebras proprias recognoscat; quod non facit, nisi consideret et attendat ruinam humanae naturae.

[1] Lib. I *De Sacram.*, p. x, c. 2. Cf. etiam *Collationes in Hexaëm.*, coll. 3, n. 23, et de sex aliis visionibus, ibid. n. 24 seqq.
[2] Hugo a S. Vict., loc. cit. : «Postquam autem tenebrae peccati in illam [animam] intraverunt, oculus quidem contemplationis extinctus est, ut nihil videret... Fides ergo necessaria est, qua credantur quae non videntur», etc.—Mox respiciuntur tres actus hierarchici, scil. purgare, etc. ; cf. supra pag. 266, nota 1.

como dice Hugo de San Víctor, a saber: el ojo de la carne, el de la razón y el de la contemplación; el ojo de la carne para ver el mundo y lo que hay en él, el ojo de la razón para ver el alma y lo que hay en ella y el ojo de la contemplación para ver a Dios y lo que hay en Dios; de modo que con el ojo de la carne el hombre viera lo que hay fuera de él; con el de la razón, lo que hay dentro de él, y con el de contemplación, lo que hay encima de él. Mas el ojo de la contemplación no ejercita perfectamente su acto sino por la gloria, la cual pierde por la culpa y la recobra por la gracia y la fe y por la inteligencia de las Escrituras, por medio de las cuales la mente[1] del hombre se purifica, se ilumina y se perfecciona para contemplar las cosas celestiales, a las cuales no puede llegar el hombre caído sin reconocer primero sus propios defectos y tinieblas, lo que no hace si no considera atentamente la ruina de la naturaleza humana.

[1] Cf. Lexicon : *Mente.*

PARS TERTIA

DE CORRUPTELA PECCATI

CAPUT PRIMUM

De origine mali in communi

1. Praedeterminatis igitur aliquibus breviter de Trinitate Dei et creatura mundi, restat nunc aliqua breviter tangere de corruptela peccati. De qua in summa tenendum est, quod peccatum non est essentia aliqua, sed defectus et corruptela, qua scilicet corrumpitur modus, species et ordo in voluntate creata [1]; ac per hoc corruptio peccati est ipsi bono contraira, nec tamen habet *esse* nisi in bono nec ortum trahit nisi a bono, quod quidem est liberum voluntatis arbitrium; et ipsum nec est summe malum, cum possit velle bonum; nec summe bonum, cum possit declinare in malum.

2. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia primum principium, cum sit ens a se ipso, non ab alio, necesse est, quod sit ens propter se ipsum, ac per hoc summe bonum, nullum prorsus habens defectum. Non est igitur aliquid nec esse potest, quod sit primum et summe malum, quia primum principium dicit summum complementum, et summum malum defectum dicit permaximum. Quoniam igitur primum principium, ut summe ens et completum, nec deficere potest in essendo nec in operando; nec summe malum est, nec aliquod malum est, nec aliquo modo malum principiare potest. Quia tamen omnipotens est, potest bonum de *non-esse* in esse deducere, etiam sine adminiculo alicuius materiae. Quod et fecit, cum creaturam finxit, cui dedit esse, vivere, intelligere et velle; quae quidem, quia a summo bono

---

[1] August., XI *De civ. Dei*, c. 9: «Mali enim nulla natura est, sed amissio boni mali nomen accepit». *Lib. de natura boni*, c. 4: «Quod [malum] nihil aliud est quam corruptio vel modi, vel speciei, vel ordinis naturalis».—De hoc cap., cf. II *Sent.*, d. 25, p. II, q. 3; d. 34 et 35 per totum

TERCERA PARTE

DE LA CORRUPCION DEL PECADO

CAPÍTULO PRIMERO

Del origen del mal en general

1. Habiendo determinado ya brevemente algunas cosas acerca de la Trinidad de Dios y de la creación del mundo, réstanos ahora tratar también brevemente de la corrupción del pecado. Sobre este asunto debemos sentar, como en resumen, que el pecado no es una entidad, sino defecto y corrupción que destruye el modo, la especie y el orden de la voluntad creada. Por eso la corrupción del pecado es contraria al mismo bien; y con todo no tiene existencia sino en el bien, ni tiene otro origen sino el bien, que es el libre albedrío de la voluntad. Este libre albedrío no es del todo malo, porque puede querer el bien; ni es del todo bueno, porque puede inclinarse al mal.

2. La razón que explica lo que acabamos de decir es la siguiente: el primer Principio, como es un ser que existe por sí y no por otro, necesariamente tiene que ser para sí mismo, y, por consiguiente, sumamente bueno, que no admite defecto alguno. No existe, pues, ni puede existir un primer principio sumamente malo, porque el primer Principio significa sumo complemento, y el supremo mal sería el mayor defecto. No admitiendo, pues, el primer Principio, como entidad y perfección suma, defecto alguno en su ser ni en su obrar, no es el supremo mal, ni es algún mal, ni puede de algún modo dar origen al mal. Pero siendo como es omnipotente, puede sacar del *no-ser* al ser un bien, aun sin ayuda de materia alguna. Lo cual hizo cuando formó a la criatura, a la que le dió el ser, la vida, la inteligencia y la vo-

fuit secundum triplicis causae habitudinem[1] oportuit, quod haberet in sua substantia et voluntate modum, speciem et ordinem. Nata ergo fuit agere opera sua a Deo et secundum Deum et propter Deum, et hoc secundum modum, speciem et ordinem sibi insitum.

3. Sed quia de nihilo fuit et defectiva, potuit deficere ab agendo propter Deum, ut aliquid faceret propter se, non propter Deum, ac per hoc nec a Deo nec secundum Deum nec propter Deum; et hoc est peccatum, quod est modi, speciei et ordinis corruptivum; quod, quia defectus est, non habet causam efficientem, sed deficientem, videlicet defectum voluntatis creatae[2].

4. Quia vero corruptio est et non nisi boni; et omnis corruptio in re corruptibili est: ideo non est nisi in bono; ac per hoc, cum voluntas libera corrumpat in se ipsa modum, speciem et ordinem, deficiendo a vero bono, peccatum omne in quantum huiusmodi et est a voluntate sicut a prima origine, et est in voluntate sicut in proprio subiecto; quod quidem facit voluntas, quando sua defectibilitate, mutabilitate et vertibilitate, spreto bono indeficiente et incommutabili bono commutabili inhaerescit[3].

5. Ex quibus colligitur, quod "peccatum non est appetitio malarum rerum, sed desertio meliorum": et ideo in appetitu voluntatis est modi, speciei et ordinis corruptivum, ac per hoc "adeo voluntarium, quod si non est voluntarium, iam non est peccatum". His autem praeintellectis, manifeste cadit impietas Manichaeorum[4] ponentium summe malum omnium malorum principium primum. Apparet etiam, quae sit mali origo, et quid sit mali subiectum.

CAPUT II

De primorum parentum tentatione

1. Ad intelligendum autem, qualiter corruptela peccati introivit in mundum, considerare oportet lapsum primi parentis, traductionem culpae originalis et ortum seu radicem peccati actualis. Circa lapsum igitur primi parentis haec tria

[1] Scil. efficientis, formalis seu exemplaris et finalis; cf. I *Sent.*, d. 3, p. I, dub. 3.
[2] August., XII *De civ. Dei*, c. 7: «Nemo igitur quaerat efficientem causam malae voluntatis. Non enim est efficiens, sed deficiens».
[3] Ut insinuat August., II *De lib. arb.*, c. 19, n. 53. Cf. II *Sent.*, d. 35, dub. 6, ubi etiam seq. definitio peccati ab August., *De natura boni*, c. 34 et 36, data affertur. Subinde proponitur sententia August., *De vera Relig.*, c. 14, n. 27.
[4] Cf. II *Sent.*, d. 1, p. 1, a. 2, q. 1, et d. 34, a. 2, q. 1.

luntad. Esta criatura, por ser dependiente de Dios por la relación de una triple causalidad, era conveniente que tuviese en su substancia y en su voluntad modo, especie y orden determinados. Estaba, pues, destinada a obrar con dependencia de Dios, según Dios y para Dios, y esto conforme al modo, especie y orden propios.

3. Pero como se trataba de una criatura sacada de la nada y deficiente, pudo faltar en la finalidad prescrita de obrar por Dios haciendo algunas cosas para sí misma y no para Dios, y, por consiguiente, no obrando por Dios, ni según Dios, ni para Dios; y he aquí el pecado, que es la corrupción del modo, de la especie y del orden, y que, como defecto que es, no tiene causa eficiente, sino deficiente, cual es el defecto de la voluntad creada.

4. Pero como es corrupción, y corrupción de un bien, y toda corrupción tiene que estar en la cosa corruptible, de ahí que no existe sino en el bien; y por esto, como la voluntad libre es la que corrompe en sí el modo, la especie y el orden apartándose del verdadero bien, todo pecado, como tal, procede de la voluntad como de su primer origen y reside en la voluntad como en su propio sujeto. Este pecado lo comete la voluntad cuando por su defectibilidad, mutabilidad y vertibilidad, despreciando el bien indeficiente e inconmutable, se adhiere a un bien conmutable.

5. De donde se colige que el pecado no consiste precisamente en apetecer las cosas malas, sino en apartarse de las mejores, y, por consiguiente, es lo que corrompe en el apetito de la voluntad el modo, la especie y el orden. Y por eso el voluntario entra de tal modo en su esencia que si no es voluntario deja de ser pecado. Teniendo en cuenta todo esto se ve cómo cae por tierra la impiedad de los maniqueos, que defendían la existencia de un mal sumo, primer principio de todos los males. Aparece también claro cuál es el origen del mal y cuál es su sujeto.

CAPÍTULO II

De la tentación de los primeros padres

1. Para comprender cómo entró en el mundo la corrupción del pecado conviene considerar la caída de nuestro primer padre, la transmisión del pecado original y el origen o la raíz del pecado actual. Acerca de la caída del pri-

nobis consideranda occurrunt, scilicet tentatio diabolica, culpa commissa et poena inflicta [1].

2. Haec autem de tentatione tenenda sunt, quod cum Deus hominem condidisset in felicitate paradisi in duplici sexu, virili scilicet et muliebri; diabolus invidens homini, assumta specie serpentina, aggressus est mulierem, primo quaerendo: *Cur praecepit vobis Deus, ne comederetis?* [2], secundo asserendo; *Eritis sicut dii, scientes bonum et malum;* volens ista tentatione deiicere mulierem infirmiorem et per illam postea prosternere sexum virilem; quod et fecit, Domino permittente.

3. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia, sicut primum principium est potentissimum in producendo, sic etiam est rectissimum in gubernando; et ideo "res, quas condidit, ita administrat, ut tamen eas agere proprios motus sinat" [3]. Quoniam ergo homo sic factus erat, ut per victoriam pugnae perveniret ad praemium quietis aeternae; licet Deus sciret, hominem tentationi succumbere, debuit tamen permittere, hominem tentari ab eo qui sciret, posset et vellet [4]. Quoniam igitur diabolus, qui prius erat sciens et rectus, per superbiam cadendo factus est versutus et invidus, et ideo per invidiam tentare volebat et per astutiam sciebat; ideo tentavit, iuxta quod potuit et Deus permisit. Quod ergo in tentando speciem serpentinam assumsit, hoc fuit dispensationis divinae, ut non solum posset deprehendi eius versutia, verum etiam ex illa effigie versutia diabolica in tentando innotescere posset cunctis filiis Adae.

4. Rursus, quod tentavit de praecepto disciplinae [5], hoc similiter fuit dispensationis divinae, ut, sive vinceretur, sive vinceret, cunctis innotesceret meritum obedientiae, sive demeritum inobedientiae. Quod autem incepit a muliere, hoc fuit versutiae suae, quia facilius est deiicere minus fortem; unde versutia hostis ex infirmiori parte aggreditur civitatem.

5. Similiter modus, quo in tentatione processit, magnae fuit versutiae, quia experiendo, impellendo et alliciendo processit. Experientiam enim sumsit in interrogatione, impulit in assecuratione, allexit autem in promissione. Primo enim interrogavit de causa mandati, ut rationem duceret in dubium; secundo, dubitatione habita: *Ne forte moriamur* [6],

[1] De his tribus agitur in hoc et 2 seqq. capp.; de peccato originali, c. 5-7; de actuali, c. 8-11.
[2] *Gen.*, 3, 1. Vulgata *ut non* pro *ne*.—Seq. locus est ibid., v. 4: *Nequaquam morte moriemini;* tertius ibid., v. 5.—Cfr. II *Sent.* lit. Magistri, d. XXI, c. 1 seqq., et *Comment.*, a. 1, q. 1-3.
[3] August., VII *De civ. Dei,* c. 30. Cf. supra pag. 270, nota 2.
[4] Vide II *Sent.* lit. Magistri, d. XXIII, c. 1, et *Comment.*, a. 1, q. 1 seq.
[5] De quo supra, p. II, c. 11.
[6] *Gen.*, 3, 3.

mer padre tres cosas se ofrecen a nuestra consideración: la tentación diabólica, la culpa cometida y la pena impuesta.

2. Acerca de la tentación hay que admitir que como Dios hubiese creado al hombre en la felicidad del paraíso en ambos sexos, masculino y femenino, el diablo, envidioso del hombre, tomando figura de serpiente, se dirigió a la mujer en primer lugar, preguntándole: *¿Por qué os mandó Dios que no comieseis?;* en segundo lugar, asegurando: *No moriréis,* y en tercer lugar, prometiendo: *Seréis como dioses sabiendo el bien y el mal;* queriendo con esta tentación engañar a la mujer, más débil, y por medio de ella hacer caer al varón. Y así lo hizo, permitiéndolo el Señor.

3. La razón que explica lo que acabamos de decir es que el primer Principio, como es poderosísimo en el crear, así es rectísimo en el gobernar, y "por eso de tal modo administra las cosas que creó que deja que ellas mismas ejecuten sus propios movimientos". Y habiendo sido creado el hombre de tal naturaleza que por la victoria en el combate había de llegar al descanso del premio eterno, aunque conociese Dios que el hombre había de sucumbir a la tentación, debió con todo permitir que el hombre fuese tentado por quien supiese, pudiese y quisiese tentar. Siendo el diablo al principio sabio y recto, una vez caído por la soberbia se convirtió en astuto y envidioso; y así, por la envidia quería tentar y por la astucia sabía tentar; por eso tentó en cuanto pudo y Dios se lo permitió. El haber tomado en la tentación figura de serpiente fué permisión divina para que no sólo su astucia pudiese ser descubierta, sino para que por aquella figura apareciese de manifiesto a todos los hijos de Adán la astucia diabólica en las tentaciones.

4. Del mismo modo, el haber sido la tentación sobre un precepto disciplinar, también fué dispensación divina, para que, sea que fuese vencido, sea que venciese, apareciese a todos de manifiesto el mérito de la obediencia y el demérito de la desobediencia. El haber comenzado por la mujer fué debido a la astucia del diablo, porque es más fácil derribar al menos fuerte; de donde un enemigo astuto ataca a la ciudad por la parte más débil.

5. Asimismo, el modo con que procedió en la tentación fué obra de grande astucia, porque procedió tanteando, estimulando y atrayendo. Tanteó con la pregunta, estimuló con la afirmación y atrajo con la promesa. Pues primero preguntó por la causa del precepto para provocar la duda en la facultad racional; en segundo lugar, una vez conseguida la duda, *no sea que muramos,* aseguró para provo-

assecuravit, ut irascibilem duceret in contemptum; tertio promisit, ut concupiscibilem duceret in appetitum, et sic his tribus modis libertatem arbitrii traheret ad consensum, quae facultas est rationis et voluntatis, complectens nihilominus tres praedictas vires, rationalem, irascibilem et concupiscibilem[1]; respectu quarum diabolus allexit mulierem per triplex appetibile, scilicet per scientiam, quae est appetibilis rationali; per excellentiam ad modum Dei, quae est appetibilis irascibili; per *suavitatem ligni,* quae est appetibilis concupiscibili. Et sic tentavit omne, quod erat in muliere tentabile, per omne illud, per quod poterat in tentationem induci, quod est triplex appetibile mundi, scilicet *concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum et superbia vitae*[2]; secundum quae tria attenditur omnis tentationis origo, sive a mundo, sive a carne, sive a diabolo.

CAPUT III

De primorum parentum transgressione

1. De culpa vero primorum parentum haec tenenda sunt, quod mulier, consentiens tentationi diabolicae, appetiit scientiam et excellentiam ad modum Dei, appetiit nihilominus experiri suavitatem ligni vetiti, et tandem incidit in transgressionem praecepti. Nec hoc contenta, offerendo fructum ligni vetiti, induxit virum, qui, nolens delicias suas contristare, mulierem non corripuit, sed potius consensum praebuit male suadenti, et oblatum pomum gustando factus est transgressor divini mandati[3].

2. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia, cum a primo principio, ut supra[4] dictum fuit, datus esset homini duplex sensus et appetitus respectu duplicis libri et respectu duplicis boni, ut secundum libertatem arbitrii homo posset ad utrumque converti; mulier, audita suggestione serpentis exteriori, non recurrit ad librum interiorem, qui legibilem se praebet recto iudicio rationis, sed sensum suum circa exteriorem librum tenuit et circa exterius bonum negotiari coepit. Et quia sensus eius non accessit ad verum infallibile, appetitus eius converti coepit ad bonum commutabile. Appetiit ergo quod diabolus promisit, et ideo consensit, ut faceret quod suggessit. Appetendo igitur

[1] Vide II *Sent.*, d. 25, p. 1, q. 6 ad 2.
[2] I *Ioan.*, 2, 16.—De praecedentibus, cf. *Gen.*, 3, 5 sqq., et de variis speciebus tentationum, vide II *Sent.*, d. 21, a. 2 et dub. 3.
[3] Cf. II *Sent.* lit. Magistri, d. XXII, c. 1-4, et *Comment.*, a. 1.
[4] Partis II, c. 11.

car el desprecio en el apetito irascible; en tercer lugar, prometió para provocar el deseo en la parte concupiscible, tratando por estos tres modos de atraer al consentimiento la libertad del albedrío, que es la facultad de la razón y de la voluntad, pero que abarca las tres potencias dichas: la racional, la irascible y la concupiscible. Y por las tres sedujo el diablo a la mujer por medio de tres objetos apetecibles: por la ciencia, que es apetecible a la parte racional; por la excelencia a semejanza de Dios, que es apetecible a la parte irascible; *por la suavidad de la fruta,* que es apetecible a la parte concupiscible. Y así tentó todo lo que podía ser tentado en la mujer, por toda clase de objetos por los que pudiera ser arrastrada a la tentación, que son los tres atractivos del mundo: *la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la soberbia de la vida.* En estos tres objetos tiene su origen toda tentación, ya sea que proceda del mundo, de la carne o del diablo.

CAPÍTULO III

Del pecado de los primeros padres

1. Acerca de la culpa de los primeros padres debemos admitir que la mujer, consintiendo a la tentación diabólica, apeteció la ciencia y la excelencia a semejanza de Dios y deseó experimentar la suavidad de la fruta prohibida, y por fin cayó en la transgresión del precepto. Y no contenta con esto, ofreciendo el fruto del árbol prohibido, indujo al varón, el cual, no queriendo amargar sus delicias, no sólo no reprendió a la mujer, sino más bien dió consentimiento a la que tan mal le aconsejaba y, gustando la fruta ofrecida, se hizo trangresor del divino mandamiento.

2. La razón que explica lo que acabamos de decir es ésta: puesto que, como se dijo arriba, el primer Principio dió al hombre un doble sentido con respecto a dos libros y un doble apetito con respecto a dos bienes, para que libremente pudiera inclinarse el hombre a cualquiera de los dos, la mujer, oída la sugestión externa de la serpiente, no recurrió al libro interior, que está abierto al recto juicio de la razón, sino que aplicó su sentido al libro exterior y comenzó a interesarse por el bien exterior. Y porque su sentido no se aplicó a la verdad infalible, su apetito comenzó a inclinarse hacia el bien mudable. Deseó, pues, lo que el diablo le prometió, y por eso consintió en hacer lo que le sugirió. Deseando, pues, aquella excelente ciencia, se irguió

excellentem scientiam erecta est in superbiam; et erecta in superbiam, hoc ipso illecta est ad gulam; ac per hoc tertio prostrata est per inobedientiam. Primum fuit in mente, secundum in sensualitate, tertium in operatione. Et sicut tentatio, ab inferiori incipiens, pervenit usque ad summum, quia ab auditu per appetitum venit ad consensum; sic e converso, deordinatio, a superiori incipiens, pervenit usque ad imum et fecit unum peccatum consummatum, quod in humana natura omnis peccati initium est et origo malorum.

3. Nam mulier illecta illexit virum, qui similiter ad librum exteriorem conversus et ad bonum commutabile, nimis appretiando mulieris consortium et suae societatis solatium, nec mulierem voluit corripere nec proprias delicias contristare. Et quoniam debuit eam corripere et non corripuit, idcirco imputatur ei peccatum mulieris. Quia vero noluit suas delicias contristare a se repellendo mulierem; incepit nimium se ipsum diligere, ac per hoc recedens a divina amicitia incidit in gulam et inobedientiam.

4. Fuit ergo transgressio praecepti utrique communis, licet ex alia et alia causa, quia non vir, sed *mulier seducta fuit*[1]; in utroque tamen, scilicet viro et muliere, fuit deordinatio a summo usque in imum, quia primo in mente sive in ratione, deinde in sensualitate et postremo in opere. Ideo enim uterque prostratus fuit per inobedientiam et illectus per gulam, quia uterque erectus fuit in superbiam, mulier quidem appetendo et ambiendo quod nondum acceperat, vir nimis amando et appretiando quod iam habebat; unde mulier manducando credidit sublimari, Adam vero, existimans se aliquid magnum et Deo carum, minus graviter puniri. Nondum enim expertus fuerat rigorem divinae severitatis[2]. Et sic uterque, dum inordinate se erexit supra se, cecidit miserabiliter infra se a statu innocentiae et gratiae ad statum culpae et miseriae.

[1] I *Tim.*, 2, 14: *Et Adam non est seductus, mulier autem seducta in praevaricatione fuit.*

[2] August., XIV *De civ. Dei*, c. 11, n. 2: «Inexpertus divinae severitatis [Adam] in eo falli potuit, ut veniale crederet esse commissum... Etsi credendo [serpentis verbo] non sunt ambo decepti, peccando tamen ambo sunt capti et diaboli laqueis implicati.»

con la soberbia; y erguida con la soberbia, por esto mismo fué inducida a la gula, y por fin cayó en la desobediencia. Lo primero fué en la mente, lo segundo en la sensualidad, y lo último en la obra. Y así como la tentación, comenzando por lo inferior, llegó hasta lo sumo, porque, entrando por el oído, por el apetito, llegó hasta el consentimiento; así, al revés, el desorden, comenzando por lo superior, llegó hasta lo ínfimo, haciendo un solo pecado consumado, el cual es el comienzo y origen de todo pecado en la naturaleza humana.

3. Pues la mujer, seducida, sedujo a su vez al varón, el cual de un modo semejante, convertido al libro exterior y al bien mudable, apreciando en exceso la compañía de la mujer y el solaz que le proporcionaba, no quiso corregirla ni amargar sus propias delicias. Y porque debió corregirla y no la corrigió, por eso se le imputa el pecado de la mujer. Y porque no quiso amargar sus delicias apartando de sí a la mujer, comenzó a amarse a sí mismo excesivamente, y de aquí, apartándose de la amistad divina, cayó en la gula y en la desobediencia.

4. La transgresión del precepto fué, pues, común a los dos, aunque procedía de distinta causa, porque no el varón. sino *la mujer, fué engañada*. Pero en ambos, varón y mujer, hubo un desorden desde lo sumo hasta lo ínfimo porque primero hubo desorden en la mente o en la razón, luego en la sensualidad y, por último, en la obra. Pues los dos cayeron en la desobediencia y fueron arrastrados por la gula, porque los dos se irguieron con la soberbia: la mujer, apeteciendo y ambicionando lo que no se le había concedido, y el varón, amando y apreciando desordenadamente lo que ya poseía; de donde la mujer, comiendo la fruta prohibida, creyó que sería sublimada, y Adán, teniéndose por algo grande y amado por Dios, creyó que no sería tan gravemente castigado. Pues aun no había experimentado el rigor de la divina severidad. Y así los dos, cuando desordenadamente se levantaron sobre sí, cayeron miserablemente bajo sí mismos: del estado de inocencia y de gracia al estado de culpa y de miseria.

CAPUT IV

De primorum parentum punitione

1. De poena autem primis parentibus inflicta hoc tenendum est, quod vir et mulier statim post culpam senserunt poenam rebellionis et erubescentiae in carne: et ideo ad cooperiendum verenda *fecerunt sibi perizomata*[1]. Post autem divino iudicio vir incurrit poenam laboris et angustiae, poenam famis et indigentiae, poenam mortis et resolutionis in cinerem; sicut dicit Scriptura: *Maledicta terra in opere tuo* etc. Mulieri autem duplicata est poena, quia inflicta est ei poenalitas multiplicium aerumnarum in conceptu, poena dolorum in partu, poena quoque subiectionis ad virum in convictu; ac per hoc, secundum quod apparet, satis graviter punitum fuit illud peccatum, scilicet ligni vetiti esus, licet fuerit faciliter perpetratum.

2. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia cum primum principium sit providentissimum in gubernando et rectissimum in praesidendo, nihil prorsus in universo dimittit inordinatum; et quia culpa recte ordinatur in poena, ideo statim in primis parentibus dedecus peccati subsecutum est decus iudicii, ut quod inordinatum fuit cadendo ab ordine naturae caderet statim in ordinem iustitiae. Hic enim duplex ordo sic cuncta complectitur, ut quod ab uno ceciderit in alterum relabatur[2].

3. Quoniam ergo uterque parens, superbiendo in mente et gustando in carne, inobediens fuit suo superiori, iusto Dei iudicio factum est, ut sibi fieret inobediens suum inferius, et maxime quantum ad partes illas, secundum quas est coniunctio utriusque sexus, quae sunt membra deservientia virtuti generativae. Et quia hoc inerat eis non ex natura, sed ex propria culpa; ideo erubescebant et cooperiebant se.

4. Rursus, quia vir, spreto summo delectabili, quaesivit in carne delectari; ideo iusto Dei iudicio inflictus est ei labor et defectus famis et sitis.

5. Postremo, quia propter bonum carnis separari ele-

[1] *Gen.*, 3, 7.—Seq. locus est, ibid. v. 17. Poena mulieris insinuatur, ibid. v. 16.—Cf. Alex Hal., S. p. II, q. 105 per totam.

[2] Boeth., IV *De consol.*, prosa 6: «Ordo enim quidam cuncta complectitur, ut quod ab assignata ordinis ratione discesserit, hoc idem, licet in alium, tamen in ordinem relabatur, ne quid in regno providentiae liceat temeritati.» August., *Epist. 140* (alias 120), c. 2, n. 4: «Qui enim iniuste se ordinat in peccatis, iuste ordinatur in poenis.» Cf. supra pag. 294, nota 2, et I *Sent.*, d. 46, q. 5 seq.

CAPÍTULO IV

Del castigo de los primeros padres

1. Acerca de la pena impuesta a los primeros padres hay que admitir que Adán y Eva en seguida de la culpa sintieron la pena de la rebeldía y de la vergüenza en la carne; y por eso, para cubrir las partes vergonzosas, *se hicieron ceñidores*. Y después, por justo juicio de Dios, el varón incurrió en la pena del trabajo y de la angustia, en la pena del hambre y de la necesidad, en la pena de la muerte y de la conversión en polvo, como dice la Escritura: *Maldita será la tierra en tu trabajo,* etc. Pero a la mujer se le impuso doble pena: la de multiplicársele las miserias en la concepción, juntamente con los dolores en el parto, y la pena de la sumisión al varón en la convivencia. Y así, por lo que aparece, fué bastante gravemente castigado aquel pecado, a saber: el comer la fruta prohibida, aunque fué cometido tan fácilmente.

2. Y la razón que explica lo que acabamos de decir es que siendo el primer Principio providentísimo en el gobernar y rectísimo en el presidir, no deja pasar absolutamente nada desordenado en el mundo. Y porque la culpa queda en recto orden con la pena, en los primeros padres al desorden del pecado en seguida siguió el orden de la justicia, para que lo que fué desordenado por caer del orden de la naturaleza, cayese en seguida en el orden de la justicia. Pues estos dos órdenes abarcan todo: lo que cae del uno necesariamente va al otro.

3. Y porque los dos primeros padres, dejándose llevar de la soberbia en la mente y del gusto en la carne, fueron desobedientes a su superior, por justo juicio de Dios sucedió que les fuesen desobedientes sus propios inferiores, y sobre todo las partes que intervienen en la unión de ambos sexos, que son las partes genitales. Y porque esto les sucedía no por naturaleza, sino por propia culpa, por eso se avergonzaban y se cubrían.

4. Del mismo modo, porque el varón, despreciando el sumo deleitable, buscó deleitarse en la carne, por eso, por justo juicio de Dios, le fué impuesto el trabajo y el desfallecimiento del hambre y de la sed.

5. Por último, porque por el bien de la carne prefirió

git a bono mentis, ideo iusto Dei iudicio anima invita separatur a carne per mortem et incinerationem; ac per hoc, sicut Deus dederat homini secundum ordinem naturae corpus subiectum animae, propagabile sine libidine, vegetabile sine defectione, immutabile sine morte interveniente; sic homine peccante, secundum ordinem iustitiae factum est, ut subtraheret cuncta praedicta et infligeret opposita; ut sic culpa non remaneret impunita et inordinata, quod nequaquam pati debet divina providentia.

6. Et quoniam a muliere peccatum sumsit exordium; ideo poena ipsius geminatur. Quia enim superbiens fuit in mente, incurrit subiectionem; quia vidit et appetiit lignum ad vescendum suave, incurrit dolorem; postremo, quia fregit iugum obedientiae, incurrit vinculum et pondus multiplicis aerumnae.

Et sic patet, quanto ordine divinae providentiae inflictae sunt multiplices poenae viro et duplicatae in muliere, ut sic "dedecus peccati non esset sine decore iustitiae"[1].

CAPUT V

DE ORIGINALIS PECCATI CORRUPTIONE

1. Post lapsum primi parentis dicenda sunt aliqua de traductione peccati originalis. Circa quod primo considerandus est modus corruptionis, secundo modus traductionis, tertio modus curationis[2].

2. Modus autem, quo genus humanum per originale peccatum corrumpitur, hic est. Nam quilibet per concubitum generatus nascitur natura *filius irae*[3], quia privatus rectitudine originalis iustitiae, propter cuius absentiam incurrimus quantum ad animam quadruplicem poenam, scilicet infirmitatem, ignorantiam, malitiam et concupiscentiam; quae quatuor inflicta sunt propter originale peccatum; quas sane poenas spirituales comitatur in corpore multiplex poenalitas, multiplex defectus, multiplex labor, multiplex morbus et multiplex dolor. Ad has poenas subsequitur poena mortis et incinerationis, poena carentiae visionis Dei et amissionis

[1] Secundum August., III *De lib. arb.*, c. 15, n. 44.
[2] De his agitur hic et 2 seqq. capp.
[3] *Eph.*, 2, 3: *Eramus natura filii irae, sicut et ceteri.*—Quomodo peccatum originale secundum Anselmum consistat in privatione originalis iustitiae, explicatur II *Sent.*, d. 30, a. 2, q. 1.—De quadruplici poena secundum Bedam vide ibid., d. 22, dub. 2.

separarse del bien de la mente, por justo juicio de Dios su alma, a pesar suyo, se separa de la carne por la muerte y por la conversión en el polvo. Y por esto, como Dios había dado al hombre, según el orden de la naturaleza, un cuerpo sometido al alma, que había de ser propagado sin el desorden de la carne, alimentado sin desfallecimiento, inmutable sin la intervención de la muerte, así, pecando el hombre, conforme al orden de la justicia, sucedió que se le sustrajesen todos esos dones y le fuesen impuestos los castigos contrarios. Para que así la culpa no quedase sin castigo y en desorden, lo cual de ninguna manera debe sufrir la divina Providencia.

6. Y porque el pecado comenzó por la mujer, su pena fué doble. Porque se dejó llevar de la soberbia en la mente, incurrió en la sujeción; porque vió y apeteció la fruta agradable para comer, incurrió en el dolor; por último, porque rompió el yugo de la obediencia, incurrió en el castigo de verse ligada y cargada de las múltiples miserias.

Y así aparece con qué orden de la divina Providencia fueron infligidas múltiples penas al varón y duplicadas a la mujer, para que así "el desorden del pecado no quedase sin ser reparado por el orden de la justicia".

CAPÍTULO V

DE LA CORRUPCIÓN DEL PECADO ORIGINAL

1. Después de la caída del primer padre diremos algo sobre la transmisión del pecado original. En primer lugar se ha de considerar el modo de la corrupción, en segundo lugar el modo de la transmisión y en tercer lugar el modo de la curación.

2. He aquí, pues, cómo el género humano es corrompido por el pecado original: todo el que nace por generación nace por naturaleza *hijo de ira*, porque nace privado de la rectitud de la justicia original[1]. Por cuya privación incurrimos en cuanto al alma en cuatro penas: la enfermedad, la ignorancia, la malicia y la concupiscencia, que fueron impuestas por el pecado original. Estas penas espirituales son acompañadas en el cuerpo por muchas penalidades, muchos defectos, muchos trabajos, enfermedades y dolores. A estas penas sigue la pena de la muerte y de la conversión en polvo, la pena de la carencia de la visión de

[1] Cf. Lexicon: *Justicia original*.

gloriae caelestis, non solum in adultis, verum etiam in parvulis non baptizatis; qui quidem parvuli "poena mitissima"[1] inter ceteros puniuntur, quia solam poenam damni habent sine poena sensus.

3. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia, cum primum principium omnia agat a se et secundum se et propter se; necesse est, ipsum ese optimum et rectissimum, ac per hoc piissimum et iustissimum; et inde est, quod *universae viae eius misericordia et veritas*[2] sive iudicium. Si autem Deus a principio hominem in tantis miseriis condidisset, nec pietas esset nec iustitia, quod scilicet tanta opus suum opprimeret miseria, nulla praecedente culpa. Similiter, si tantis miseriis repleret nos vel repleri permitteret sine culpa, nec pie nec iuste gubernaret nos divina providentia. Si igitur certissimum est, primum principium et in producendo et in providendo rectissimum et clementissimum esse; necesse est, quod taliter genus humanum fecerit, ut a principio nulla esset in eo nec culpa nec miseria; necesse est etiam, quod taliter administret, ut non permittat in nobis esse miseriam nisi propter aliquam culpam praeambulam. Quoniam igitur certissimum est, quod a nostra origine multiplicem contrahimus miseriam poenae; certum est, quod omnes nascimur natura filii irae, ac per hoc privati rectitudine originalis iustitiae, quam privationem vocamus culpam originalem[3].

4. Et quia omnis culpa dicit recessum a bono incommutabili et accessum ab bonum commutabile[4]; et recedere a bono incommutabili est recedere a summa virtute, veritate et bonitate; accedere autem ab bonum commutabile est plus debito tendere in illud per amorem: hinc est, quod perdens originalem iustitiam incurrit infirmitatem, ignorantiam, malitiam et concupiscentiam.

5. Rursus, quia deserens bonum incommutabile propter bonum commutabile efficitur indignus utroque: hinc est, quod ratione carentiae originalis iustitiae perdit anima quietem temporalem in corpore per multiplicem corruptionem et mortem, et tandem separatur a visione lucis aeternae, amittendo felicitatem gloriae tam in anima quam in corpore.

6. Postremo, quia carentia huius iustitiae in nascentibus non est per motum voluntatis propriae nec per actualem delectationem; hic est, quod originali peccato non debetur post hanc vitam poena sensus in gehenna, pro eo quod

[1] Ut dicit August., *Enchirid.*, c. 93, n. 23. Cf. II *Sent.*, d. 33, a. 3, q. 1 seq.
[2] *Psalm.* 24, 10. [3] Cf. II *Sent.*, d. 30, a. 1, q. 1 seq.
[4] Cf. supra p. 290, nota 3.

Dios y la pérdida de la gloria celestial no sólo en los adultos, sino también en los infantes no bautizados. Pero estos infantes son castigados con una pena mitigada en comparación de los otros, porque solamente sufren la pena de daño, sin la pena de sentido.

3. La razón que explica lo que acabamos de decir es que como el primer Principio hace todas las cosas por sí, conforme a sí y para sí, es necesario que sea óptimo y rectísimo y, por lo mismo, piadosísimo y justísimo; de donde *todos sus caminos son misericordia y verdad* o justicia. Pero si Dios desde un principio hubiese creado al hombre en medio de tantas miserias, no habría ni piedad ni justicia en oprimir su obra con tanta miseria sin preceder culpa alguna. Del mismo modo, si nos hubiese llenado o hubiese permitido que fuéramos llenos de tantas miserias sin culpa por nuestra parte, no nos hubiera gobernado la divina Providencia ni con piedad ni con justicia. Si, pues, es de todo punto cierto que el primer Principio es rectísimo y clementísimo en la creación y en la providencia, por necesidad se sigue que al género humano creó tal que en un principio no tuviese ni culpa ni miseria; asimismo, que de tal modo lo gobierna que no permite que haya en nosotros alguna miseria sino por alguna culpa anterior. Siendo, pues, certísimo que desde nuestro origen contraemos la múltiple miseria de la pena, es también cierto que todos nacemos por naturaleza hijos de ira y, por lo mismo, privados de la rectitud de la justicia original, cuya privación llamamos pecado original.

4. Y porque toda culpa indica apartarse del bien inmutable y acercarse a un bien mudable, y apartarse del bien inmutable es apartarse de la suma fortaleza, verdad y bondad, y acercarse a un bien mudable es tender a él más de lo debido por el amor; de ahí que el que pierde la justicia original incurra en la enfermedad, en la ignorancia, en la malicia y en la concupiscencia.

5. Del mismo modo, porque el que abandona el bien inmutable por el bien mudable se hace indigno de ambos, de ahí que por la carencia de la justicia original pierde el alma el descanso temporal en el cuerpo por la múltiple corrupción y por la muerte y, por último, es excluída de la visión de la luz eterna, perdiendo la felicidad de la gloria para sí misma y para el cuerpo.

6. Finalmente, porque la carencia de esta justicia en los que nacen no es por movimiento de la propia voluntad ni por actual delectación, de ahí que al pecado original no se le debe después de esta vida la pena de sentido en el in-

non supra condignum, sed citra punit divina iustitia, quam semper comitatur superabundans misericordia. Hoc credendum est sensisse beatum Augustinum [1], licet verba eius exterius propter detestationem erroris Pelagianorum, qui aliqualem felicitatem eis concedebant, aliud sonare videantur. Ut enim eos reduceret ad medium, abundantius declinavit ad extremum.

CAPUT VI

DE ORIGINALIS PECCATI TRANSFUSIONE

1. Modus autem traductionis peccati originalis hic est, quod licet anima non sit ex traduce, originalis tamen culpa ab anima Adae transit ad animas posterorum, mediante carne per concupiscentiam generata, ita quod, sicut ab anima peccante infecta fuit caro Adae et prona effecta ad libidinem, sic, per libidinem seminata et secum trahens infectionem vitiosam, inficit et vitiat animam; quae quidem infectio in anima non tantum est poena, verum etiam culpa. Et sic persona corrumpit naturam, et natura corrupta corrumpit personam [2], salva in omnibus divina iustitia, cui nullo modo potest imputari infectio animae, licet eam creando infundat et infundendo uniat cum carne infecta.

2. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia, cum primum principium hominem fecerit ad suam imaginem propter sui ipsius expressionem; sic condidit eum ex parte corporis, ut omnes homines propagarentur a primo homine tamquam ab uno radicali principio; sic ex parte animae, ut propter expressam similitudinem, tam in essendo et durando quam intelligendo et amando, immediate emanarent omnes spiritus rationales ab ipso Deo tanquam a primo principio et immediato. Et quoniam spiritus, tanquam excellentior, magis accedit ad primum principium; sic condidit Deus hominem, ut spiritus corpori praeesset, et corpus subesset spiritui creato, quamdiu ille obediret Spiritui

[1] In libro *De Fide ad Petrum* (inter opera August., est Fulgentii), c. 3, n. 36, et c. 27, n. 70, ubi docetur, parvulos sine baptismatis Sacramento decedentes «interminabilia gehennae supplicia sustinere» et «aeterni ignis supplicio sempiterno puniendos».

[2] Anselm., *De Conceptu virgin. et orig. pecc.*, c. 23 : «Sic spoliavit persona naturam bono iustitiae in Adam, et natura egens facta omnes personas, quas ipsa de se procreat, eadem egestate peccatrices et iniustas facit.»—De modo traductionis, cf. II *Sent.*, d. 31 per totam ; quod originale peccatum non tantum sit poena, sed etiam culpa, ostenditur ibid. d. 30, a. 1, q. 2 ; de aequitate divini iudicii in infusione animae agitur ibid. d. 32, a. 3.

fierno, por aquello de que la divina justicia, a la que siempre acompaña la sobreabundante misericordia, no castiga más, sino menos de lo merecido. Es de creer que sea este el sentir de San Agustín, aunque exteriormente sus palabras, por detestar el error de los pelagianos, que admitían alguna felicidad en los que morían en pecado original, parezcan decir otra cosa. Pues para llevarlos a un término medio declinó sobradamente al extremo contrario.

CAPÍTULO VI

DE LA TRANSMISIÓN DEL PECADO ORIGINAL

1. He aquí cómo se transmite el pecado original. Aunque el alma no se transmite de unos a otros, con todo, el pecado original pasa del alma de Adán a las almas de sus descendientes por medio de la carne engendrada por la concupiscencia [1]. Así como el alma por su pecado inficionó la carne de Adán y la hizo inclinada al desorden sensual, así también la carne engendrada por la pasión desordenada y que trae consigo la infección [2] viciosa contamina y vicia al alma. Esta infección en el alma no sólo es pena, sino también culpa. Y así sucede que la persona corrompe a la naturaleza y la naturaleza corrompida corrompe [3] a su vez a la persona, quedando siempre a salvo la divina justicia, a la que de ningún modo se le puede imputar la infección del alma, aunque creándola la infunda e infundiéndola la una con la carne inficionada.

2. La razón que explica lo que acabamos de decir es que el primer Principio, habiendo creado al hombre a su imagen para ser la expresión suya de parte del cuerpo, lo formó de tal modo que todos los hombres se propagasen del primer hombre como de un único principio; de parte del alma, por la expresa semejanza tanto en el ser como en el durar, como en el entender y en el amar, de tal modo lo creó que inmediatamente procediesen todos los espíritus racionales del mismo Dios como de primero e inmediato principio. Y porque el espíritu, como más excelente, se acerca más al primer Principio, de tal modo creó Dios al hombre que el espíritu presidiese al cuerpo y el cuerpo estuviese sometido al espíritu creado mientras éste obedecie-

[1] Cf. Lexicon : *Concupiscencia.*
[2] Cf. Lexicon : *Infección.*
[3] Cf. Lexicon : *Corrupción.*

increato: et econtra, si spiritus non obediret Deo, iusto Dei iudicio corpus suum inciperet sibi rebellare; quod et factum est, cum Adam peccavit.

3. Sicut igitur, si Adam stetisset, corpus suum obediens spiritui fuisset, et tale ad posteros transmitteret, et Deus illi animam infunderet, ita quod, unita corpori immortali et sibi obedienti, haberet ordinem iustitiae et immunitatem omnis poenae: sic, ex quo Adam peccavit, et caro facta est rebellis spiritui, oportet, quod talem ad posteros transmittat, et quod Deus animam infundat secundum institutionem primariam; anima vero, cum unitur carni rebelli, incurrit defectum ordinis naturalis iustitiae, quo debebat omnibus inferioribus imperare. Et quia carni unita est, oportet quod ipsam trahat, vel trahatur ab ipsa; et quia ipsam non potest trahere tanquam rebellem, necesse est, ut ab ipsa trahatur et incurrat morbum concupiscentiae. Et sic incurrit simul carentiam debitae iustitiae et morbum concupiscentiae; ex quibus duobus tanquam ex aversione et conversione dicitur integrari, secundum Augustinum et Anselmum, peccatum originale [1].

4. Quoniam ergo ordinatissimum fuit, quod natura humana ita conderetur, et quod condita ita propagaretur, et quod peccans ita puniretur, sicut dictum est prius [2], ita quod in conditione servatur ordo sapientiae, in propagatione ordo naturae, in punitione ordo iustitiae: patet, quod non est contra divinam iustitiam, si ad posteros transmittitur culpa.

5. Rursus, quia culpa originalis in animam transfundi non posset, nisi poena rebellionis in carne praecederet; et poena non esset, nisi culpa praecessisset; nec culpa processit a voluntate ordinata, sed inordinata, ac per hoc non a voluntate divina, sed humana: patet ergo, quod originalis peccati transfusio est a peccato primi hominis, non a Deo, non a natura condita, sed a vitio perpetrato. Et sic verum est quod dicit Augustinus [3], quad "peccatum originale non transmittit ad posteros propagatio, sed libido".

[1] Vide II *Sent.*, d. 30, a. 2, q. 1, ubi sententia August. et Anselmi conciliatur.
[2] Hic et cap. praeced. nec non p. II, c. 11.
[3] Potius Fulgentius, *De Fide ad Petrum*, c. 2, n. 16. Cf. Bonav. *Quaest. disput.*, tom. V, pag. 170, nota 3.

se al Espíritu increado, y al contrario: si el espíritu no obedecía a Dios, por justo juicio divino, su cuerpo comenzase a rebelársele; y esto es lo que sucedió cuando pecó Adán.

3. Si Adán se hubiera mantenido en pie, su cuerpo hubiera sido sumiso al espíritu y sumiso lo hubiera transmitido a sus descendientes, y Dios le hubiera infundido el alma de tal modo que unida a un cuerpo inmortal y obediente gozase del orden de la justicia y de la inmunidad de toda pena. Pero desde que pecó Adán y su carne se rebeló contra el espíritu, es natural que la transmita rebelde a sus descendientes y que Dios infunda el alma, según tenía establecido desde un principio. Mas el alma, cuando se une a un cuerpo rebelde, se ve privada del orden natural de la justicia, por el que debía imperar a todos sus inferiores. Y porque está unida a la carne es necesario que atraiga a la carne o sea atraída por ella; y porque no puede atraer a sí a la carne porque la encuentra rebelde, es necesario que sea atraída por ella e incurra en la enfermedad de la concupiscencia. Y así incurre a la vez en la privación de la debida justicia y en el desorden de la concupiscencia. Estos dos elementos, que corresponden al apartamiento de Dios y conversión a las criaturas, son los que integran el pecado original, según San Agustín y San Anselmo.

4. Y como fué ordenadísimo que la naturaleza humana fuese creada y propagada y, una vez que pecó, también castigada en la forma predicha, de tal modo que en la creación se observe el orden de la sabiduría, en la propagación el de la naturaleza y en el castigo el de la justicia, está claro que no es contra la divina justicia el que se transmita la culpa a los descendientes.

5. Además, porque la culpa original no podría transmitirse al alma si no hubiera precedido la pena de la rebeldía en la carne, y la pena no existiría si no hubiera precedido la culpa, y la culpa no procedió de la voluntad ordenada, sino de la desordenada, y, por tanto, no de la voluntad divina, sino de la humana, aparece claro que la transmisión del pecado original viene del pecado del primer hombre, no de Dios; no de la naturaleza creada, sino del pecado cometido. Y así es verdad lo que dice San Agustín: "que no es la propagación, sino el desorden sensual, el que transmite a los descendientes el pecado original".

CAPUT VII

De originalis peccati curatione

1. Postremo, modus curationis originalis hic est, quod sic curatur culpa, quod remanet poena temporalis, sicut patet in parvulis baptizatis; sic curatur quantum ad reatum poenae aeternae, quod remanet quantum ad actum et motum concupiscentiae; sic curatur in parente, quod in parente, quod nihilominus ab eo qui curatus est per baptismum, transmittitur in prolem originale peccatum; sic tollitur originalis peccati macula, quod remanet sequela, cum qua oportet pugnare, quamdiu vivimus in hac vita, quia in nullo prorsus exstinguitur concupiscentia per gratiam communem; quod dico propter beatissimam Virginem, in qua in conceptione Filii Dei exstincta fuit per gratiam singularem [1].

2. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est; quia, sicut infectio derivatur in omnes a principio creato, a quo fit corporum propagatio, et hoc a parte inferiori, scilicet carnis; sic curatio fieri habet a principio increato, a quo fit animarum infusio, et hoc a parte superiori, scilicet mentis. Quoniam igitur ex parte mentis distinctio est in hominibus, ita quod secundum illam non propagatur unus ab alio, sed immediate exit a Deo [2]; gratia curativa, menti nostrae a Deo infusa respicit unumquemque, in quantum tenet rationem productivi secundum virtutem naturae. Quia ergo originale est morbus inficiens personam pariter et naturam, personam in voluntate, naturam in carne; ideo sic curatur macula originalis in mente, quod remanet infectio et sequela in carne.

3. Et quia homo generat, non secundum quod curatus in mente, sed secundum quod corruptus in carne, non secundum quod spiritualis, sed secundun quod carnalis; hinc est, quod quamvis sit baptizatus et sic ab originali mundatus in se, transmittit tamen originale in prolem.

4. Rursus, quia reatus poenae aeternae respicit defor-

[1] Vide III *Sent.*, d. 3, p. I per totam. De praecedentibus, cf. II *Sent.*, d. 32, a. I.
[2] Cf. cap praeced.

CAPÍTULO VII

De la curación del pecado original

1. Por último, he aquí el modo como se cura el pecado original: de tal modo desaparece la culpa, que queda la pena temporal, como aparece en los niños bautizados; de tal modo se cura en cuanto al reato de la pena eterna, que permanece en cuanto al acto y al movimiento de la concupiscencia; de tal modo se cura en el padre, que, sin embargo, el pecado original es transmitido a sus hijos por el mismo que ha sido limpio por medio del bautismo; de tal modo queda borrada la mancha del pecado original, que quedan sus consecuencias, contra las que es necesario luchar mientras vivamos en esta vida, porque por la gracia común en ninguno se extingue del todo la concupiscencia; digo por la gracia común porque, por una gracia singular, en la bienaventurada Virgen quedó extinguida [1] la concupiscencia en la concepción del Hijo de Dios.

2. La razón que explica todo esto es que así como la infección se transmite a todos por el principio creado por el que se propagan los cuerpos, y esto por la parte inferior, o sea por la carne, así la curación tiene que venir del Principio increado que infunde las almas, y eso por la parte superior, o sea por la mente. Y porque por parte del alma hay independencia entre los hombres, de modo que en cuanto al alma no se propaga un hombre de otro, sino que inmediatamente procede de Dios, la gracia curativa infundida por Dios a nuestra alma afecta a cada uno en cuanto es persona singular e individua, no en cuanto engendra a otros individuos por la facultad concedida por la naturaleza. Y como el pecado original es una enfermedad que inficiona a la persona lo mismo que a la naturaleza, la persona en la voluntad, la naturaleza en la carne, por eso la mancha original de tal modo es curada en el alma que permanece la infección y las consecuencias en la carne.

3. Y como el hombre engendra no en cuanto está curado en el alma, sino en cuanto está corrompido en la carne; no en cuanto espiritual, sino en cuanto carnal, de ahí que, aunque esté bautizado y limpio del pecado original, lo transmite no obstante a sus hijos.

4. Asimismo, como el reato de la pena eterna se refiere

[1] Cf. Lexicon : *Extinción.*

mitatem mentis et personae, motus autem respicit inclinationem carnis et naturae; ideo transit originale per baptismum quantum ad reatum et remanet quantum ad actum[1].

5. Postremo, quia temporalis afflictio conditionem respicit ex parte carnis; cum caro remaneat semper subiecta poenalitati: et ideo, sicut poenalitas et corruptio per gratiam non aufertur a carne, sic sequela illa sive concupiscentia et languor membrorum simul stare potest cum gratia curativa. Et ideo, quamvis paulatim minuatur, quia tamen radix non tollitur, numquam omnino aufertur in viatore nisi in beatissima Virgine per gratiam singularem. Quia enim Virgo concepit eum qui erat expiatio omnis culpae, ideo data fuit ei gratia singularis, qua extincta fuit in ea radicitus omnis concupiscentia ad concipiendum Dei Filium absque omni peccati labe et corruptela. "Nempe decens erat, ut ea puritate, qua maior Deo nequit intelligi, Virgo illa niteret, cui Deus Pater unicum Filium, quem de corde suo genitum sibi aequalem tanquam se ipsum diligebat, ita dare disponebat, ut naturaliter esset unus idemque communis Dei Patris et Virginis Filius; et quam ipse Filius substantialiter facere sibi matrem eligebat, et de qua Spiritus sanctus volebat et operaturus erat, ut conciperetur et nasceretur ille, de quo ipse procedebat"[2].

CAPUT VIII

De origine peccatorum actualium

1. Postquam dictum est de traductione peccati originalis, dicenda sunt aliqua de origine peccati actualis. De ortu igitur peccati actualis haec tenenda sunt in summa, quod actuale peccatum originem trahit a libera voluntate uniuscuiusque per suggestionem, delectationem, consensum et operationem, secundum illud Iacobi primo[3]: *Unusquisque tentatur, a concupiscentia sua abstractus et illectus; deinde concupiscentia, cum conceperit, parit peccatum; peccatum vero, cum consummatum fuerit, generat mortem.* Si autem suggestio et delectatio sistat citra consensum, est peccatum veniale. Si vero consequatur consensus et opus in his quae

[1] August., I *De nuptiis et concupisc.*, c. 26, n. 29: «Sed quomodo manent [peccata actualia], si praeterita sunt, nisi quia praeterierunt actu, manent reatu? Sic itaque fieri e contrario potest, ut etiam illud [originale] maneat actu, praetereat reatu.»

[2] Anselm., *De conceptu virgin. et orig. pecc.*, c. 18.

[3] Vers. 14 seq.: *Unusquisque vero tentatur*, etc.

a la deformidad del alma y de la persona, pero el movimiento de la concupiscencia se refiere a la inclinación de la carne y de la naturaleza, por eso desaparece por el bautismo el pecado original en cuanto al reato y queda en cuanto al acto.

5. Por último, porque la aflicción temporal se refiere a la condición del hombre de parte de la carne, la cual permanece siempre sujeta a la penalidad, así como la penalidad y la corrupción no desaparecen de la carne por la gracia, así también las consecuencias, o sea la concupiscencia y enfermedad de los miembros, pueden compaginarse con la gracia curativa. Por eso, aunque poco a poco vayan disminuyéndose, como no es arrancada su raíz, nunca desaparecen del todo en este mundo, excepto en la Santísima Virgen por una gracia singular. Pues como la Virgen concibió al que era expiación de toda culpa, por eso le fué concedida una gracia singular, por la que se le extinguió de raíz toda concupiscencia[1] para que pudiera concebir al Hijo de Dios sin ninguna mancha ni corrupción de pecado. "Porque era conveniente que una pureza mayor de la cual no pudiera concebirse debajo de Dios resplandeciese en la Virgen, a la que Dios Padre había dispuesto dar a su único Hijo, engendrado de su corazón, igual a sí y a quien amaba como a sí mismo, de modo que el mismo Hijo a la vez fuese naturalmente Hijo de Dios Padre e Hijo de la Virgen, a la que el mismo Hijo había destinado para hacerla substancialmente su propia madre, y de la que el Espíritu Santo quería y había de hacer que fuese concebido y naciese aquel de quien él procedía".

CAPÍTULO VIII

Del origen de los pecados actuales

1. Después de haber tratado de la transmisión del pecado original, diremos algo del origen del pecado actual. Sobre el origen del pecado actual hay que admitir, en resumen, lo siguiente: que el pecado trae su origen de la libre voluntad de cada uno por la sugestión, por la delectación, por el consentimiento y por la obra, según aquello de Santiago, capítulo primero: *Cada uno es tentado, arrastrado y halagado de su concupiscencia. Y la concupiscencia después que ha concebido, pare el pecado. Y el pecado, cuando es consumado, engendra la muerte.* Si pues la sugestión y la delectación existen sin el consentimiento, es pecado venial. Pero

[1] Cf. Lexicon: *Concupiscencia.*

divina lege prohibita sunt, peccatum est mortale consummatum. Quod si medio modo fit, ut consensus sit sine opere, aut quia vult in opus procedere, sed non potest; tunc voluntas reputatur pro facto, nec minus culpabilis est, quam si in ipso facto deprehenderetur; aut quia non vult in opus procedere, sed vult interius voluptari in delectatione, et tunc manducat mulier, sed non vir; et licet peccatum non sit plene consummatum est tamen inter mortalia computandum, quia, muliere manducante, totus homo damnari meretur; quod maxime intelligi habet in peccatis carnalibus[1].

2. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est. Cum peccatum dicat recessum voluntatis a primo principio, in quantum voluntas nata est agi ab ipso, secundum ipsum et propter ipsum; omne peccatum est inordinatio mentis sive voluntatis, circa quam nata sunt esse virtus et vitium[2]. Peccatum igitur actuale est actualis inordinatio voluntatis. Inordinatio autem ista aut est tanta, quod ordinem iustitiae exterminat; et hoc modo dicitur mortale peccatum, quia natum est auferre vitam, separando ipsam a Deo, per quem vivificatur anima iusta; aut tam modica est, quod ordinem illum non perimit, sed in aliquo perturbat; et tunc dicitur veniale peccatum; quia de ipso cito adipisci possumus veniam, pro eo quod per ipsum gratia non tollitur, nec incurritur inimicitia divina. Est autem ordo iustitiae, ut bonum incommutabile praeferatur bono commutabili, ut bonum honestum praeferatur utili, et voluntas Dei praeferatur voluntati propriae, ut iudicium rectae rationis praesit sensualitati. Et quoniam lex Dei istum ordinem praecipit et vetat oppositum; quando bonum commutabile praefertur honesto, et voluntas nostra praefertur divinae voluntati, et sensualis appetitus praefertur rationi rectae: tunc committitur peccatum mortale; de quo dicit Ambrosius[3], quod est "praevaricatio legis divinae et caelestium inobedientia mandatorum". Hoc autem committitur, sive omittatur quod lex divina praecipit, sive fiat id quod prohibet; ex quo oritur duplex genus peccati, delictum scilicet et commissum[4].

---

[1] Vide II *Sent.* lit. Magistri, d. XXIV, c. 4 seqq., et *Comment.*, p. II per totam.

[2] Cf. II *Sent.*, d. 41, a. 2, q. 2. Aristot., *De praedicam.*, c. *de Oppositis* et II *Topic.*, c. 3 (c. 7) docet, quod circa idem nata sunt fieri contraria, sive quod idem est contrariorum susceptivum.

[3] Libr. *De Paradiso*, c. 8, n. 39.

[4] Cf. Bonav., tom. II, pag. 976, nota 8, ubi habentur verba August. ex Alex. Hal., S. p. II, q. 112, m. 2, qui etiam dicit, quod haec divisio per oppositionem respondeat verbo, *Ps.* 36, 27 : *Declina a malo et fac bonum.*

si se sigue el consentimiento y la obra en cosas prohibidas por la ley divina, el pecado es mortal consumado. Si sucede una cosa media, que hay consentimiento sin obra o porque quiere llegar a la obra y no puede, entonces la voluntad de obrar equivale al hecho y no es menos culpable que si hubiera sido sorprendida en el mismo acto; o porque no quiere llegar a la obra, sino que únicamente quiere complacerse interiormente en la delectación, y entonces come la mujer, pero no el varón, y aunque el pecado no sea del todo consumado, se debe considerar con todo como pecado mortal, porque comiendo la mujer ya todo el hombre merece ser condenado; esto hay que entender sobre todo en los pecados carnales.

2. La razón para comprender lo antedicho es ésta: como el pecado supone que se aparta del primer Principio la voluntad que está destinada a obrar por él, conforme a él y para él, todo pecado es desorden de la mente o de la voluntad donde residen la virtud y el vicio. El pecado actual es, pues, el actual desorden de la voluntad. Este desorden, o es tal que destruya el orden de la justicia, y entonces se dice pecado mortal, porque por su naturaleza quita la vida, separándola de Dios, por quien se vivifica el alma justa, o es tan pequeño el desorden que no destruye el orden de la justicia, sino lo perturba en algo, y entonces se dice pecado venial, porque con facilidad podemos conseguir su perdón, porque por él no se pierde la gracia ni se incurre en la enemistad divina. El orden de la justicia consiste en que el bien inconmutable sea preferido al bien mudable, que el bien honesto sea preferido al bien útil y la voluntad de Dios sea preferida a la voluntad propia, que el juicio de la recta razón rija a la sensualidad. Y como la ley de Dios manda que se observe este orden y prohibe lo contrario, cuando el bien mudable es preferido al bien honesto, y nuestra voluntad es preferida a la voluntad divina, y el apetito sensual es preferido a la recta razón, entonces se comete pecado mortal, del cual dice San Ambrosio que es "la prevaricación de la ley divina y la desobediencia de los mandamientos celestiales". Y este pecado se comete ya sea omitiendo lo que manda la ley divina, ya sea ejecutando lo que prohibe. De lo cual se originan dos géneros de pecados: pecados de delito u omisión y pecados de comisión.

3. Quando vero bonum commutabile plus debito diligitur, sed non praefertur incommutabili; et utilitas non praefertur honestati: et voluntas nostra plus debito amatur, ita tamen quod non praefertur divinae; et caro concupiscit, nec tamen praefertur iudicio rationis rectae: tunc non est mortale, sed veniale, quia, licet hoc sit praeter legem, non tamen directe est contra legem [1]. Sensualis autem appetitus non praefertur rationi rectae, nisi quando ratio ei consentit; et ideo peccatum mortale non committitur citra consensum.

4. Si tamen sensualitas inordinate moveatur, cum illa inordinatio ad malum inclinet, licet ratio non consentiat; peccatum est aliquod, quia aliquo modo laedit ordinem iustitiae. Et quia in statu innocentiae non movebatur sensualitas nisi secundum rationis motum; ideo, stante homine, non poterat ibi esse veniale peccatum. Nunc autem quia rationi repugnat sensualitas, velimus nolimus; ideo necesse habemus committere aliquod veniale peccatum per primos motus; qui, etsi particulariter et singillatim possint declinari, omnes tamen nullo modo possunt caveri; quia sic sunt peccata, quod sunt etiam poenae peccati: et ideo merito dicuntur venialia, quia hoc ipso digna sunt venia [2].

5. Verum quia ratio his consentire non compellitur, si post sensum delectationis consentiatur in opus; tunc est plenus consensus, ac per hoc peccatum consummatum, quia venit usque ad virum, id est usque ad supremam partem rationis, ex qua pendet plenitudo consensus.

6. Quia vero non solum in opus, verum etiam in delectationem est consensus, in quo inferior portio sequitur sensualitatem: ideo, si in delectatione sensuali ratio sensualitati succumbat, mulier serpenti obedit, ac per hoc fit subversio recti ordinis, et ita subversio iustitiae; propter quod committitur peccatum mortale, licet minus grave, quod non solum imputatur mulieri, sed etiam viro, a quo mulier debuit compesci et cohiberi, ne obtemperaret serpenti. Et sic patet, quod in perpetratione omnis peccati actualis fit aliqualis imitatio primi peccati, secundum explanationem Doctoris praecipui, scilicet Augustini, duodecimo *De Trinitate* [3].

[1] Vide II *Sent.*, d. 42, a. 2, q. 1.
[2] Cf. II *Sent.*, d. 21, dub. 4, et d. 41, a. 2, q. 1.
[3] Cap. 12, n. 17 seq.

3. Cuando el bien mudable se ama más de lo debido, pero sin ser preferido al bien inmutable, y la utilidad no es preferida a la honestidad, y nuestra voluntad es amada más de lo debido, pero sin ser preferida a la voluntad divina, y la carne apetece, pero sin ser preferida al juicio de la recta razón, entonces no hay pecado mortal, sino venial, porque, aunque sea una acción que está fuera de la ley, no es con todo directamente contraria a ella. El apetito sensual no es preferido a la recta razón, sino cuando la razón consiente en él, por eso no se comete pecado mortal sin consentimiento.

4. Pero si la sensualidad es movida desordenadamente, como este desorden inclina al mal, aunque la razón no consienta, es alguna especie de pecado, porque de algún modo lesiona el orden de la justicia. Y porque en el estado de la inocencia no se movía la sensualidad, sino en conformidad con el movimiento de la razón, si hubiera perseverado el hombre en la inocencia no hubiera habido pecado venial. Pero ahora, como la sensualidad contradice a la razón, queramos o no queramos, inevitablemente tenemos que cometer algún pecado venial por los primeros movimientos, los cuales, aunque considerados en particular uno a uno podríamos evitarlos, todos ellos de ningún modo los podemos evitar, porque al mismo tiempo que son pecado son también penas del pecado, y por eso con razón se llaman veniales, porque por esto mismo son dignos del perdón.

5. Pero porque la razón no es forzada a consentir, si después de sentir la delectación consiente en la obra, entonces hay pleno consentimiento, y por lo mismo el pecado es consumado, porque ha llegado hasta el varón; esto es, hasta la parte superior de la razón, de la que depende la plenitud del consentimiento.

6. Pero porque no sólo en la obra, sino también en la delectación hay consentimiento en que la parte inferior sigue a la sensualidad, si en el deleite sensual la razón es vencida por la sensualidad, entonces la mujer obedece a la serpiente y se trastorna el recto orden y el orden de la justicia, por lo tanto se comete pecado mortal, aunque menos grave, que se le imputa no sólo a la mujer, sino también al varón, que debía de haberla contenido y reprimido para que no obedeciese a la serpiente. Y así aparece que en la comisión de todo pecado actual hay alguna imitación del primer pecado, según la explicación del Doctor principal, que es San Agustín, en el capítulo XII *De Trinitate*.

CAPUT IX

DE ORIGINE ET DISTINCTIONE CAPITALIUM PECCATORUM

1. Consequenter descendendum est ad ortum peccatorum in speciali; inter quae quaedam sunt capitalia, quaedam poenalia, quaedam finalia sive irremissibilia, quasi prima, media et postrema [1].

Circa ortum capitalium peccatorum hoc in summa tenendum est, quod peccatorum actualium unum est initium, duplex radix, triplex fomentum, septiforme caput sive capitale peccatum. Unum est initium, scilicet superbia, iuxta quod scriptum est [2]: *Initium omnis peccati est superbia;* duplex radix, scilicet timor male humilians et amor male accendens; triplex fomentum, secundum tria, quae sunt in mundo, scilicet *concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum et superbia vitae;* septiforme autem caput, scilicet superbia, invidia, ira, accidia, avaritia, gula et luxuria. Inter quae quinque praecedentia sunt peccata spiritualia, duo vero ultima carnalia.

2. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia, cum peccatum mortale sit actualis recessus a primo principio; recedere autem a primo principio non potest esse nisi per contemptum ipsius vel in se ipso, vel in suo praecepto; contemptus autem primi principii est superbia: necesse est igitur, quod omnis mortalis culpa seu offensa initium sumat a superbia.

3. Quia vero nullus contemnit principium summum, vel eius praeceptum per se, nisi per hoc, quod aliquid aliud ab ipso vel vult acquirere, vel timet perdere: hinc est, quod necesse est, omne peccatum actuale originem trahere a duplici radice, scilicet timore et amore; quae radices sunt malorum, licet non aeque primae.

4. Nam omnis timor ortum habet ab amore; nullus enim timet aliquid perdere, nisi quia amat illud habere [3]; et ideo timor habet foveri per ea, per quae fovetur et amor. Amor autem inordinatus est respectu commutabilis boni;

[1] De his tribus agitur hic et 2 seqq. capp.

[2] *Eccli.*, 10, 15.—Seq. locus est 1 *Ioan.*, 2, 16.—De timore male humiliante et amore, etc., vide Bonav., tom. II, pag. 146, notam 7; de capitalibus peccatis, II *Sent.*, d. 42, dub. 3 et 4.

[3] August., XIV *De civ. Dei*, c. 7, n. 2: «Amor ergo... fugiens quod ei adversatur, timor est.» Libro *De Beata Vita*, n. 11, ipse ait: «Ergo quod amat quisque, si amittere potest, potestne non timere? Non potest.» Cf. Bonav., tom. III, pag. 766, nota 5.

CAPÍTULO IX

DEL ORIGEN Y DISTINCIÓN DE LOS PECADOS CAPITALES

1. Seguidamente descenderemos a tratar del origen de los pecados en especial. Entre ellos algunos son capitales, otros penales, otros finales o irremisibles, algo así como pecados primeros, medios y últimos.

Sobre el origen de los pecados capitales se debe admitir, en resumen, que los pecados actuales tienen un comienzo, doble raíz, triple incentivo y siete cabezas o pecados capitales. Uno es el comienzo, a saber: la soberbia, como dice la Escritura: *el origen de todo pecado es la soberbia;* es doble la raíz, esto es, el temor que indebidamente abate y el amor que indebidamente excita; triple el incentivo, conforme a los tres incentivos que hay en el mundo: *la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la soberbia de la vida;* y siete las cabezas, a saber: la soberbia, la envidia, la ira, la pereza, la avaricia, la gula y la lujuria. Entre estos siete los cinco primeros son pecados espirituales, los dos últimos, carnales.

2. La razón que explica todo esto es la siguiente: como quiera que el pecado mortal es separación actual del primer Principio y no puede uno separarse del primer Principio sino despreciándolo en sí mismo o en su precepto, y el desprecio del primer Principio es la soberbia, necesariamente se sigue que toda culpa u ofensa mortal comienza en la soberbia.

3. Pero como nadie desprecia el supremo Principio o su precepto por sí mismo, sino porque quiere conseguir o teme perder alguna otra cosa distinta de él, de ahí que necesariamente todo pecado actual trae su origen de una doble raíz: el temor y el amor, las cuales son raíces de los males, aunque no igualmente primeras.

4. Porque todo temor tiene su origen en el amor, pues nadie teme perder una cosa sino porque ama poseerla; por eso el temor tiene que ser fomentado por las mismas cosas por las que se fomenta el amor. Ahora bien; el amor desordenado tiene por objeto el bien mudable, y como este bien

et quoniam illud est triplex: interius, scilicet excellentia; exterius, pecunia; inferius, carnis lascivia: hinc est, quod necesse est, tria esse radicalia fomenta actualium peccatorum, quae superius praetacta sunt, ad quae dum anima inordinate fertur, omnia peccata actualia oriuntur.

5. Et quia hoc fit secundum septiformem modum, ideo septem sunt capitalia peccata, ex quibus generatur universitas vitiorum. Voluntas enim nostra aut deordinatur, quia appetit quod non est appentendum, aut quia refugit quod non est refugiendum. Si quia appetit quod non est appetendum, utpote bonum ut nunc seu commutabile seu apparens bonum; aut est interius, et sic est privata excellentia, quam amat superbia; aut est exterius, et sic est sufficientia, quam amat avaritia; aut inferius, et sic aut delectabile, quia est ad conservationem inidividui, et sic est alimentum, quod est delectabile secundum gustum et appetitur a gula; aut quia est ad conservationem speciei, et sic est coitus, qui est delectabilis secundum tactum et appetitur a luxuria. Si autem voluntas deordinatur, quia refugit quod non est refugiendum; hoc potest esse tripliciter, secundum triplicem modum refugiendi. Aut enim refugit secundum perversum instinctum rationalis, et sic est invidia; aut secundum instinctum irascibilis et sic est ira; aut secundum instinctum concupiscibilis, et sic est accidia. Unde quia quatuor sunt principalia appetibilia et tres vires, secundum quarum instinctum est fuga; ideo tantum septem sunt peccata capitalia.

6. Rursus, quia sensus rei appetibilis est cum delectatione, sensus autem rei refugiendae est cum dolore; hinc est, quod quatuor habent coniunctam laetitiam, tria vero alia habent adiunctam tristitiam et poenam; omnia tamen dicuntur capitalia, quia deordinationes sunt principales et multarum aliarum deordinationum principia suo modo influentia. Unde licet quaedam ex his principaliter fugam respiciant, habent tamen et ipsa delectabilia sua. Nam invidia vult privatum bonum possidere sine socio, et ita integraliter; ira sine contrario, et ita imperturbabiliter: accidia sine labore aliquo, et ita infatigabiliter. Et quia haec non de facili obtinentur, ideo magnum exercitum secum trahunt vitiorum ad huiusmodi quae appetunt consequenda, vel ad ea quae respuunt declinanda, respectu quorum dicuntur peccata capitalia, quasi capita, ex quibus alia manant quam plurima.

es de tres clases: interior, o sea la propia excelencia; exterior, o sea el dinero; inferior, o sea la lascivia de la carne; de aquí se sigue por necesidad que son tres los incentivos radicales de los pecados actuales, de los que se trató arriba; inclinándose el alma desordenadamente a esos incentivos es como se originan todos los pecados actuales.

5. Y como esto se verifica de siete modos, son siete los pecados capitales, de los que se derivan todos los vicios. Porque nuestra voluntad procede desordenadamente porque apetece lo que no se debe apetecer o porque huye de lo que no se debe huir. Si porque apetece lo que no se debe apetecer, como sería un bien momentáneo o mudable o un bien aparente; o se trata de un bien interior y es la propia excelencia, que es apetecida por la soberbia; o es un bien exterior, y es la abundancia, que es apetecida por la avaricia; o un bien inferior, o sea un deleite que está destinado, bien a la conservación del individuo como es el alimento que es agradable al gusto y apetecido por la gula; o bien a la conservación de la especie, como es la cópula carnal, deleitable al tacto y apetecida por la lujuria. Si el desorden de la voluntad es porque huye de lo que no se debe huir, este desorden puede ser de tres formas, según los tres modos de huir. Porque se huye siguiendo el instinto pervertido de la razón y entonces es la envidia; o siguiendo el instinto de la parte irascible, y entonces es la ira; o siguiendo el instinto de la parte concupiscible y entonces es la pereza. De donde resulta que siendo cuatro principalmente los objetos apetecibles y tres las fuerzas cuyos instintos se pueden seguir en la huída, por eso son siete solamente los pecados capitales.

6. Asimismo, porque la sensación de una cosa apetecible va acompañada de deleite, y la sensación de una cosa de la que se quiere huir va acompañada de dolor, de ahí que los cuatro primeros pecados capitales van acompañados de alegría y los otros tres de tristeza y de pena. Pero todos ellos se llaman pecados capitales porque son desórdenes principales y principios que a su modo influyen en otros muchos desórdenes. De donde, aunque algunos de estos pecados se refieren principalmente a la huída, con todo tienen también ellos sus objetos deleitables. Porque la envidia quiere poseer el bien privado sin compañía, íntegramente; la ira, sin oposición, imperturbablemente; la pereza, sin trabajo, infatigablemente. Y como esto no se obtiene con facilidad, traen consigo un gran ejército de vicios, para conseguir lo que apetecen o para evitar lo que les repugna; y con respecto a todos estos vicios se llaman pecados capitales, como cabezas de donde se originan otros muchísimos pecados.

CAPUT X

De origine et qualitate peccatorum poenalium

1. De peccatis autem poenalibus hoc tenendum est, quod licet malum culpae et malum poenae sint diversae malorum differentiae; quaedam tamen sic sunt peccata, quod etiam sunt poena peccati. Speciali namque modo peccata et poenae peccati dicuntur illa quae habent adiunctum dolorem et moestitiam, sicut invidia, accidia et consimilia. Minus specialiter dicuntur illa quae habent adiunctam vel meram depravationem naturae, vel ignominiam, sicut sunt illa, quantum ad quae dicitur peccator *tradi in reprobum sensum* [1]. Generaliter autem peccata, quae "sunt inter primam apostasiam et ultimam poenam gehennae, et peccata dici possunt et poena peccati" [2], iuxta quod dicit Gregorius, crimina criminibus vindicari. Licet autem idem dicatur peccatum et poena peccati, tenendum tamen est, quod omnis poena in quantum poena iusta est et a Deo; nulla vero culpa iusta nec a Deo, sed tantum a libero voluntatis arbitrio. Poena vero, quae mere poena est, a Deo est inflicta; quae vero est culpa, vel inclinans ad culpam est contracta, vel acta [3].

2. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia, cum malum dícat recessum a primo principio, per hoc quad nócet bono; non autem nocet bono nisi aliquid adimendo de bono; bonum autem consistit in modo, specie et ordine: nullum est malum, quod non sit corruptivum modi, speciei et ordinis [4]. Ordo autem duplex est, scilicet ordo naturae et ordo iustitiae. Ordo naturae est in bono naturali, ordo iustitiae in bono morali; et quia bonum naturale est in omni natura, bonum morale in voluntate habet consiste-

[1] *Rom.*, I, 28 : *Tradidit illos Deus in reprobum sensum, ut faciant ea quae non conveniunt*. Cf. ibid., v. 24 et 26, ubi dicitur, quod *tradidit illos Deus in desideria cordis eorum, in immunditiam* et *in passiones ignominiae*.

[2] His verbis complectitur Magister in II *Sent.*, d. XXXVI, c. I, sententiam August., *Enarrat. in Ps.* 57, 9, n. 18. Ibid. c. I et 3, habetur etiam sententia Gregorii, quae si verba attenduntur, ab August., I *Contra Adversarium Legis et Prophet.*, c. 24, n. 51, exhibetur in exponendo praenotatum verbum Apostoli *(Rom.*, I, 26 : *Tradidit illos Deus in passiones ignominiae)*; «ut crimina criminibus vindicarentur».

[3] Vide Bonav., tom. II, p. 826, nota 4, de hac poenae distinctione verba Praepositivi.—Materia huius cap. exponitur, II *Sent.*, d. 36 per totam.

[4] Cf. supra c. I et II *Sent.*, d. 35 per totam, ubi etiam (praecipue, a. 2, q. I), quae sequuntur fusius declarantur.

CAPÍTULO X

Del origen y de la cualidad de los pecados penales

1. Sobre los pecados penales hay que admitir lo siguiente: aunque el mal de culpa y el mal de pena son diversas especies de males, hay con todo algunos pecados que son al mismo tiempo pena del pecado. En un sentido especial se dice que son al mismo tiempo pecados y penas del pecado aquellos que van acompañados de algún dolor o tristeza, como son la envidia, la pereza y semejantes. En un sentido menos especial, aquellos pecados que llevan consigo o una mera depravación de la naturaleza o una ignominia, como son aquellos de los cuales se dice que el pecador *es entregado al sentido réprobo*. En un sentido general, aquellos pecados que "están entre la primera apostasía y la última pena del infierno se puede decir que son pecados, y al mismo tiempo pena del pecado", conforme a lo que dice San Gregorio; los crímenes son castigados por los mismos crímenes. Aunque una misma cosa se llama pecado y pena del pecado, con todo hay que admitir que toda pena, en cuanto pena, es justa y viene de Dios; pero ninguna culpa es justa ni viene de Dios, sino únicamente del libre albedrío de la voluntad. La pena que es meramente pena es impuesta por Dios; pero la que al mismo tiempo es culpa o inclina a la culpa es contraída por nosotros u obra nuestra.

2. La razón que explica esto es la siguiente: como el mal indica apartarse del primer Principio, porque daña al bien, y no se daña al bien sino quitándole algo, y el bien consiste en el modo, especie y orden; ningún mal existe que no sea corruptivo del modo, de la especie y del orden. Pero el orden es doble, a saber: el orden de la naturaleza y el orden de la justicia. El orden de la naturaleza está en el bien natural; el de la justicia, en el bien moral; y como el bien natural está en toda la naturaleza y el bien moral solamente en la voluntad, por eso el orden de la naturaleza existe

re: ideo ordo naturae est in omni natura, ordo vero iustitiae in voluntate electiva consistit. Et quia voluntas "est instrumentum se ipsum movens" [1], natura vero minime; hinc est, quod ordo iustitiae est ordo non tantum factus, sed etiam factivus; ordo vero naturae est ordo factus. Quoniam ergo malum privare potest ordinem iustitiae et ordinem naturae; hinc est, quod duplex est malum, scilicet culpae et poenae.

3. Rursus, quia ordo iustitiae est ordo voluntarius; hinc est, quod "malum culpae est affectio voluntaria, malum autem poenae est affectio involuntaria" [2].

4. Postremo, quia ordo iustitiae, qui est in voluntate, est ordo factivus; ideo "malum culpae, quod est eius privatio, est malum quod facimus, et malum poenae est malum quod patimur". Et quia passio non est nisi naturaliter praecedat actio; nec actio, ad quam non sequatur aliqua passio [3]: hinc est, quod nulla est poena sine praecedente merito culpae, nulla est etiam culpa, quin comitetur aliqua poena.

5. Et quoniam quod facimus a nobis est, quod patimur potest esse a nobis et ab aliis, utpote a causa superiori, vel inferiori: ideo, licet omnis culpa sit a nobis, non tamen omnis poena est a nobis, immo quaedam a nobis acta, quaedam inflicta, quaedam contracta.

6. Et quia eum qui facit quod non debet, iustum est pati quod debet: ideo omnis poena in quantum poena iusta est et a divina providentia, quia ordinata ad culpam et ipsius culpae ordinativa.

7. Quia vero passio illa potest esse per ademptionem boni naturalis, vel boni moralis cum naturali; hinc est, quod quaedam poena est mere poena, quaedam vero est poena et culpa: quia bonum morale, quod est iustitia, non adimitur nisi per iniustitiam, quae est culpa. Prima igitur poena est a Deo et secundum quod poena et secundum id quod est; a Deo, inquam, non instituente, sed vindicante. Secunda vero, cum sit culpa, secundum id quod est, a Deo non est, sed solum quantum ad ordinem. Ipsa vero vel est acta, si sequatur ad actuale, vel est contracta, si sequatur ad originale.

8. Si ergo proprie accipiatur malum, secundum quod

[1] Ut dicit Anselm., *De concord. grat. et lib. arb.*, q. 3, c. 11.

[2] Secundum August., III *De lib. arb.*, c. 9, n. 26. Cf. Bonav., tom. II, pag. 825, nota 4. Ibid. nota 3 seq., ipsius sententia seq., ex I *De lib. arb.*, c. 1, n. 1 habetur.

[3] Gilbert. Porret., *De sex princip.*, c. *de Actione*: «Omnis enim actio passionis est effectiva, et omne passionem inferens actio est.»

en toda la naturaleza, pero el orden de la justicia solamente en la voluntad libre. Y como la voluntad es "instrumento que se mueve a sí mismo" y no así la naturaleza, de aquí que el orden de la justicia es un orden no solamente hecho, sino también factible, mientras que el orden de la naturaleza es un orden hecho. Y porque el mal puede destruir el orden de la justicia y el orden de la naturaleza, de aquí que hay dos clases de mal, a saber: mal de culpa y mal de pena.

3. Asimismo, porque el orden de la justicia es un orden voluntario, de aquí que el mal de culpa es una afección voluntaria, mientras que el mal de pena es una afección involuntaria.

4. Por último, porque el orden de la justicia, que está en la voluntad, es un orden factible, por eso "el mal de culpa, que consiste en su privación, es un mal que hacemos, mientras que el mal de pena es un mal que padecemos". Y porque no existe pasión sin que, naturalmente, le preceda una acción, como no existe acción sin que le siga alguna pasión, de aquí que no hay pena sin que le preceda el demérito de la culpa, como no hay culpa sin que vaya acompañada de alguna pena.

5. Como lo que hacemos viene de nosotros y lo que padecemos puede venir de nosotros o de otros, por ejemplo, de una causa superior o inferior, por eso, aunque toda culpa proceda de nosotros, no así toda pena; al contrario, algunas penas son obra nuestra, otras nos son impuestas, otras son contraídas por nosotros.

6. Porque aquel que hace lo que no debe es justo que padezca lo que debe, por eso toda pena, en cuanto tal, es justa y viene de la divina Providencia, porque está ordenada a la culpa y pone en orden la misma culpa.

7. Como dicha penalidad puede ser por la privación de un bien natural o de un bien moral juntamente con el natural, de aquí resulta que algunas penas son meramente penas, pero otras son, al mismo tiempo, pena y culpa; porque del bien moral, que es la justicia, no se priva sino por la injusticia, que es culpa. Así pues, la primera clase de pena viene de Dios, ya en cuanto es pena, ya también en lo que es en sí; digo que viene de Dios no en cuanto que El lo establece, sino en cuanto que castiga. Pero la segunda clase, como al mismo tiempo es culpa, no viene de Dios en lo que es en sí, sino en cuanto tiene relación con el orden. Esta clase de pena o bien es obra nuestra cuando sigue al pecado actual o bien es contraída por nosotros cuando sigue al pecado original.

8. Si tomamos, pues, el mal propiamente en cuanto que

est privatio boni naturalis et affectio involuntaria et malum, quod patimur; sic non coincidit cum malo culpae in idem, licet sit annexum eidem. Si autem accipiatur large, ut dicatur malum, quod patimur sive a nobis, sive aliunde, sive in natura, sive in voluntate; sic coincidunt in idem, sed non ad idem, vel secundum idem: quia quod est culpa in se dicitur paecendentis poena; vel culpa ratione actionis dicitur esse poena ratione passionis. Et sic patet, quomodo, pro quanto et quare aliquid simul dicatur peccatum et poena peccati.

CAPUT XI

De origine peccatorum finalium, quae sunt peccata in Spiritum sanctum

1. De peccatis autem finalibus sive irremissibilibus, cuiusmodi sunt peccata in Spiritum sanctum, haec tenenda sunt, quod licet omne peccatum generaliter sit contra Deum trinum, appropriate tamen dicitur aliquod peccatum esse in Patrem, aliquod in Filium, aliquod in Spiritum sanctum. Hoc autem peccatum in Spiritum sanctum irremissibile dicitur in hoc saeculo et in futuro[1], non quia in hoc saeculo non possit dimitti, sed quia raro dimittitur aut vix in hoc saeculo quantum ad culpam, modicum autem et quasi nihil fiet sibi remissio in futuro quantum ad poenam. Huius autem peccati sex sunt differentiae, scilicet invidia fraternae gratiae, impugnatio veritatis agnitae, desperatio, praesumtio, obstinatio mentis et impoenitentia finalis.

2. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia, cum peccatum dicat recessum a primo principio trino et uno, omne peccatum imaginem Trinitatis deformat et ipsan animam foedat quantum ad triplicem potentiam, scilicet irascibilem, rationalem et concupiscibilem; et a libero arbitrio procedit, quod gerit in se insigne Trinitatis: Patris, ratione facultatis; Filii, quia rationis; Spiritus sancti, quia voluntatis.

3. Licet autem haec tria concurrant simul ad omnem culpam, quaelibet tamen harum per suum defectum potest esse ratio deordinandi alias. Defectus autem circa facultatem est impotentia, circa rationem est ignorantia, circa vo-

[1] *Matth.*, 12, 32: *Qui autem dixerit contra Spiritum sanctum, non remittetur ei neque in hoc saeculo neque in futuro* (ibid. mentio fit peccati contra *Filium* hominis).—De hoc cap., cf. II *Sent.*, d. 43 per totam.

es privación de un bien natural y una afección involuntaria y un mal que padecemos, en este sentido no coincide con el mal de culpa en una misma cosa, aunque vaya unido a él. Pero si se toma en un sentido lato, diciendo que el mal es una cosa que padecemos, ya sea de nosotros mismos, ya de otra parte; bien sea en la naturaleza, bien en la voluntad, así coinciden en una misma cosa, aunque no con relación a una misma cosa y bajo el mismo aspecto, porque lo que es culpa en sí se dice pena con respecto a otra culpa anterior, o es culpa en cuanto es acción y pena en cuanto es pasión. Y así queda de manifiesto cómo, hasta qué punto y por qué una cosa se dice al mismo tiempo pecado y pena de pecado.

CAPÍTULO XI

Del origen de los pecados finales, que son los pecados contra el Espíritu Santo

1. Sobre los pecados finales o irremisibles, como son los pecados contra el Espíritu Santo, hay que admitir lo siguiente: aunque todo pecado en general sea contra Dios trino y uno, con todo, por apropiación, hay algún pecado que se dice que es contra el Padre, otro contra el Hijo y otro contra el Espíritu Santo. Este pecado contra el Espíritu Santo se dice irremisible en este mundo y en el otro no porque no se pueda perdonar en este mundo, sino porque raramente o apenas se perdona en este mundo en cuanto a la culpa, y poco o casi nada se perdonará en el otro mundo en cuanto a la pena. Se distinguen seis clases de este pecado, a saber: la envidia de la gracia del hermano, la oposición a la verdad conocida, la desesperación, la presunción, la obstinación de la mente y la impenitencia final.

2. La razón que explica lo sobredicho es ésta: como el pecado indica separación del primer Principio trino y uno, todo pecado deforma la imagen de la Trinidad y mancha la misma alma en cuanto a las tres potencias[1]: irascible, racional y concupiscible, y procede del libre albedrío, que lleva en sí la imagen de la Trinidad, del Padre por ser facultad, del Hijo por ser de la razón, del Espíritu Santo por ser de la voluntad.

3. Y aunque estas tres cosas concurren a la vez en toda culpa, con todo, cada una de ellas puede ser por su defecto razón de desorden en las demás. Y el defecto en la facultad es la impotencia, en la razón es la ignorancia, en la volun-

[1] Cf. Lexicon: *Potencias del alma*.

luntatem est malitia. Et hinc est, quod cum quaedam sint peccata ex impotentia, quaedam ex ignorantia, quaedam ex malitia; et potentia attribuatur Patri, sapientia Filio et voluntas Spiritui sancto[1]; quod quaedam dicuntur esse in Patrem, quaedam in Filium, quaedam in Spiritum sanctum. Et quoniam nihil magis est in voluntate quam ipsa voluntas[2]; et voluntas ipsa est origo peccati: nullum peccatum est adeo voluntarium et mere, sicut illud quod provenit ex corruptione existente in voluntate. Cum enim dupliciter dicatur involuntarium, scilicet per violentiam et per ignorantiam; primum per defectum potentiae, secundum per defectum scientiae[3]; quando voluntas sola corruptione sua, licet possit resistere et sciat, hoc malum esse, aliquid eligit; tunc dicitur peccare ex certa malitia; et tale peccatum mere procedit ex improbitate voluntatis liberi arbitrii et directe impugnat gratiam Spiritus sancti. Et quia mere procedit ex libertate arbitrii, ideo non habet colorem excusationis, et propterea modicum et quasi nihil debet ei qui punitur, de poena relaxari. Quia vero directe impugnat gratiam Spiritus sancti, per quam fit remissio peccati; ideo dicitur irremissibile, non quia nullo modo possit remitti, sed quia, quantum est de se, directe est impugnativum medicamenti et remedii, per quod fieri debet remissio peccati.

4. Et quoniam remissio peccati fit a Deo per gatiam poenitentialem intra ecclesiasticam unitatem; ideo differentiae huius peccati accipiuntur, secundum quod directe impugnant illa tria. Aut enim impugnant ipsam gratiam poenitentialem in se; aut in comparatione ad Deum, a quo datur; aut in comparatione ad unitatem Ecclesiae; sic quia unitas Ecclesiae consistit in fide et caritate, sive in gratia et veritate[4]: sic est duplex peccatum: unum scilicet invidia fraternae gratiae et impugnatio veritatis agnitae. Si in comparatione ad Deum dantem; cum universae viae eius quantum ad iuistificationem maxime sint *misericordia et*

---

[1] Cfr. supra p. I, c. 6.—De triplici peccato, scil. ex infirmitate, ignorantia et malitia, eiusque diversa gravitate, vide Gregor., XXV *Moral.*, c. II, n. 28, et Isidor., II *Sent.*, sive *De Sum. Bono*, c. 17, n. 3 seqq., ex quo Magister Sent., quaedam retulit II *Sent.*, d. XXII, c. 4 in fine.

[2] August., I *De lib. arb.*, c. 12, n. 26: «Quid enim tam in voluntate quam ipsa voluntas sita est?» Ibid. III, c. 3, n. 7: «Nihil tam in nostra potestate quam ipsa voluntas est.» Cf. II *Sent.* lit. Magistri, d. XLI, c. 4.

[3] Vide Aristot., III *Ethic.*, c. I, et Damasc., II *De Fide orthod.*, c. 24. Cf. II *Sent.*, d. 22, a. 2, q. 3.

[4] *Ioan.*, I, 17: *Lex per Moysen data est, gratia et veritas per Iesum Christum facta est.*

tad es la malicia. Y de aquí resulta que como unos pecados proceden de la impotencia, otros de la ignorancia y otros de la malicia, y la potencia se atribuye al Padre, y la sabiduría al Hijo, y la voluntad al Espíritu Santo, unos pecados se dice que son contra el Padre, otros contra el Hijo y otros contra el Espíritu Santo. Y como nada está tan en la voluntad como la misma voluntad, y la misma voluntad es el origen del pecado, ningún pecado es tan voluntario, tan sin mezcla de involuntario como aquel que proviene de la corrupción existente en la voluntad. Pues pudiendo un acto ser involuntario de dos modos: por violencia y por ignorancia, lo primero por defecto de potencia, lo segundo por defecto de ciencia, cuando la voluntad por sólo su corrupción, aun pudiendo resistir y, sabiendo que una cosa es mala, la quiere, entonces se dice que peca por pura malicia; y semejante pecado procede únicamente de la maldad del libre albedrío, de la voluntad, y directamente se opone a la gracia del Espíritu Santo. Y porque puramente procede de la libertad del libre albedrío, por eso no tiene pretexto de excusa. Y por lo mismo muy poco o casi nada se le debe al castigado perdonar de la pena. Y porque directamente se opone a la gracia del Espíritu Santo, por la que se verifica el perdón del pecado, por eso se dice irremisible no porque de ningún modo pueda ser perdonado, sino porque de suyo directamente es opuesto a la medicina y al remedio, por el que tiene que venir el perdón del pecado.

4. Y porque el pecado es perdonado por Dios por la gracia de la penitencia, dentro de la unidad de la Iglesia, por eso hay tres clases de este pecado, según se opongan a una de esas tres cosas. Porque se oponen a la misma gracia de la penitencia en sí o en su relación con Dios, que la concede, o en su relación con la unidad de la Iglesia, Así, porque la unidad de la Iglesia consiste en la fe y en la caridad, o sea en la gracia y en la verdad, resultan dos pecados; uno, la envidia de la gracia del hermano; otro, la oposición a la verdad conocida. Si el pecado se opone a la gracia de la penitencia en su relación con Dios, que la concede, siendo todos sus caminos, especialmente en cuanto a la justificación, *misericordia y verdad,* resultan dos pecados: uno contra la

veritas[1], sic est duplex peccatum: unum scilicet, quod impugnat misericordiam, et hoc est desperatio; aliud, quod impugnat iustitiam, et hoc est impunitatis praesumtio. Si vero impugnat ipsam gratiam poenitentialem in se vel secundum se, sic est duplex: quia gratia poenitentialis facit resilire a commissis et praecavere a committendis. Contra primum est obstinatio mentis, contra secundum est impoenitentia finalis, secundum quod finalis impoenitentia dicitur propositum non poenitendi; sic enim est species peccati in Spiritum sanctum. Secundum autem quod finalis impoenitentia dicit continuationem peccati usque in finem, sic est sequela omnium mortalium, quae in hac vita non remittuntur, et maxime omnium specierum peccati in Spiritum sanctum.

5. Et sic omne peccatum initium sumit a superbia[2] et consummationem sive finem habet in finali impoenitentia; in quam qui pervenerit corruit in gehennam, a qua nullus peccans mortaliter potest liberari, nisi interveniat gratia mediatoris Christi. Et ideo incarnationem ipsius desiderabat universitas salvandorum, cui mediatori Domino nostro omnis *honor et gloria in saecula saeculorum. Amen*[3].

[1] *Psalm.* 24, 10: *Universae viae Domini misericordia,* etc. Cf. IV *Sent.*, d. 46, a. 2, q. 3.
[2] Vide supra c. 9
[3] I *Tim.*, 1, 17. Ibid. 2, 5: *Unus et mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus.*

misericordia, y es la desesperación, y otro, contra la justicia, y es la presunción de impunidad. Si se opone a la gracia de la penitencia considerada en sí, resultan dos pecados, porque la gracia de la penitencia le hace a uno salir de sus pecados cometidos o le precave de los futuros. Contra lo primero es la obstinación de la mente, contra lo segundo es la impenitencia final, entendiendo por la impenitencia final el propósito de no arrepentirse, porque en este sentido es una de las especies de pecado contra el Espíritu Santo. Pero si por impenitencia final se entiende la continuación de pecado hasta el fin, así es una consecuencia de todos los pecados mortales que en esta vida no se perdonan, y, sobre todo, de todas las especies de pecado contra el Espíritu Santo.

5. De esta forma, todo pecado comienza en la soberbia y se consuma o termina en la impenitencia final; el que llega a esta impenitencia final cae en el infierno, del que ninguno que peca mortalmente puede librarse si no interviene la gracia de Cristo mediador. Por eso su Encarnación era deseada por todos los que habían de ser salvados; a este mediador, Señor nuestro, *sean dados todo honor y toda gloria por los siglos de los siglos. Amén.*

PARS QUARTA

DE INCARNATIONE VERBI

CAPUT PRIMUM

De ratione, qua Verbum Dei debuit incarnari vel decuit

1. Postquam aliqua praedicta sunt de Trinitate Dei, de creatura mundi et de corruptela peccati; restat nunc aliqua breviter dicere de incarnatione Verbi, per quod quidem Verbum incarnatum facta est salus et reparatio generis humani, non quia aliter Deus non potuerit humanum genus salvare vel liberare, sed quia nullus alius modus erat ita congruus et conveniens ipsi reparatori et reparabili et reparationi [1].

2. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia, cum principium effectivum rerum non potuerit nec decuerit esse nisi Deum; et non minus sit res conditas reparare quam in esse producere [2], sicut non minus est bene esse quam simpliciter esse: decentissimum fuit, rerum principium reparativum esse Deum summum, ut, sicut omnia creaverat Deus per Verbum increatum, sic omnia curaret per Verbum incarnatum [3]. Quoniam ergo Deus omnia fecit potenter, sapienter et optime seu benevolenter; decuit, ut sic repararet, quod suam potentiam, sapientiam et benevolentiam ostenderet. Quid autem potentius, quam coniungere extrema summe distantia in unam personam? [4]. Quid sa-

[1] Cf. III *Sent.*, d. 1, a. 2, q. 1, 3; d. 20, q. 1, 2 et 6.

[2] August., *De verbis Apostoli*, serm. 176 (alias 10), c. 5, n. 5: «Nemo recreat, nisi qui creat», etc. Cf. Bonav., tom. III, pag. 28, nota 2.

[3] Cf. *Ioan.*, 1, 3 et 14. Vide Bonav., tom. III, pag. 30, notam 5.

[4] Vide Bernard., *Serm. 3 in Vigilia Nativit. Domini*, n. 8, et *Serm. 2 in Nativ. Domini*, n. 4.—Seq. ratio est secundum Irenaeum; cf. Bonav., tom. III, pag. 19, nota 2.

CUARTA PARTE

DE LA ENCARNACION DEL VERBO

CAPÍTULO PRIMERO

Razón de la necesidad o conveniencia de la encarnación del Verbo de Dios

1. Después que algo se ha dicho acerca de la Trinidad de Dios, de las criaturas del mundo y de la corrupción del pecado, resta ahora considerar brevemente la encarnación del Verbo, por cuyo medio se obró la salvación y reparación del género humano no porque no tuviera Dios otro modo de salvarlo y repararlo, sino porque no había otro tan proporcionado ni conveniente al mismo *reparador,* al *objeto reparable* y al *acto de reparación.*

2. Y la razón de lo que venimos diciendo es ésta: puesto que el Principio eficiente de las cosas no pudo ni debió ser otro que Dios mismo, y no es menos reparar las cosas creadas que sacarlas a la existencia, como no es menos tampoco el perfecto existir que el mero existir [1]; convenientísimo fué que el Principio reparador de las mismas lo fuese el sumo Dios, a fin de que, así como Dios todo lo creó por el Verbo Increado, así también todo lo sanara por el Verbo Encarnado. Y en verdad, porque Dios todo lo hizo poderosa, sabia y óptima o benévolamente, convino que de tal modo todo lo reparase, que se manifestara a las claras su poder, sabiduría y benevolencia. Y ¿qué mayor poder que el unir los extremos más distantes en única persona? ¿Qué cosa

[1] Cf. Lexicon: *Existencia.*

P A R S   Q U A R T A

DE INCARNATIONE VERBI

CAPUT PRIMUM

De ratione, qua Verbum Dei debuit incarnari vel decuit

1. Postquam aliqua praedicta sunt de Trinitate Dei, de creatura mundi et de corruptela peccati; restat nunc aliqua breviter dicere de incarnatione Verbi, per quod quidem Verbum incarnatum facta est salus et reparatio generis humani, non quia aliter Deus non potuerit humanum genus salvare vel liberare, sed quia nullus alius modus erat ita congruus et conveniens ipsi reparatori et reparabili et reparationi [1].

2. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia, cum principium effectivum rerum non potuerit nec decuerit esse nisi Deum; et non minus sit res conditas reparare quam in esse producere [2], sicut non minus est bene esse quam simpliciter esse: decentissimum fuit, rerum principium reparativum esse Deum summum, ut, sicut omnia creaverat Deus per Verbum increatum, sic omnia curaret per Verbum incarnatum [3]. Quoniam ergo Deus omnia fecit potenter, sapienter et optime seu benevolenter; decuit, ut sic repararet, quod suam potentiam, sapientiam et benevolentiam ostenderet. Quid autem potentius, quam coniungere extrema summe distantia in unam personam? [4]. Quid sa-

[1] Cf. III *Sent.*, d. 1, a. 2, q. 1, 3; d. 20, q. 1, 2 et 6.

[2] August., *De verbis Apostoli,* serm. 176 (alias 10), c. 5, n. 5: «Nemo recreat, nisi qui creat», etc. Cf. Bonav., tom. III, pag. 28, nota 2.

[3] Cf. *Ioan.*, 1, 3 et 14. Vide Bonav., tom. III, pag. 30, notam 5.

[4] Vide Bernard., *Serm. 3 in Vigilia Nativit. Domini*, n. 8, et *Serm. 2 in Nativ. Domini*, n. 4.—Seq. ratio est secundum Irenaeum; cf. Bonav., tom. III, pag. 19, nota 2.

C U A R T A   P A R T E

DE LA ENCARNACION DEL VERBO

CAPÍTULO PRIMERO

Razón de la necesidad o conveniencia de la encarnación del Verbo de Dios

1. Después que algo se ha dicho acerca de la Trinidad de Dios, de las criaturas del mundo y de la corrupción del pecado, resta ahora considerar brevemente la encarnación del Verbo, por cuyo medio se obró la salvación y reparación del género humano no porque no tuviera Dios otro modo de salvarlo y repararlo, sino porque no había otro tan proporcionado ni conveniente al mismo *reparador,* al *objeto reparable* y al *acto de reparación.*

2. Y la razón de lo que venimos diciendo es ésta: puesto que el Principio eficiente de las cosas no pudo ni debió ser otro que Dios mismo, y no es menos reparar las cosas creadas que sacarlas a la existencia, como no es menos tampoco el perfecto existir que el mero existir [1]; convenientísimo fué que el Principio reparador de las mismas lo fuese el sumo Dios, a fin de que, así como Dios todo lo creó por el Verbo Increado, así también todo lo sanara por el Verbo Encarnado. Y en verdad, porque Dios todo lo hizo poderosa, sabia y óptima o benévolamente, convino que de tal modo todo lo reparase, que se manifestara a las claras su poder, sabiduría y benevolencia. Y ¿qué mayor poder que el unir los extremos más distantes en única persona? ¿Qué cosa

[1] Cf. Lexicon: *Existencia.*

pientius et congruentius, quam quod ad perfectionem totius universi fieret coniunctio primi ultimi, Verbi scilicet Dei, quod est omnium principium, et humanae naturae, quae fuit ultima omnium creaturarum? Quid benevolentius, quam quod Dominus propter servi salutem accipiat *forman servi?*[1]. Immo hoc tantae benignitatis est, ut nihil clementius, nihil benignius, nihil amicabilius cogitari possit. Convenientissimus ergo erat hic modus Deo reparatori propter commendandam divinam potentiam, sapientiam et benevolentiam.

3. Rursus, quia homo, cadens in culpam, averterat se et recesserat a principio potentissimo, sapientissimo et benevolentissimo; ideo corruerat in infirmitatem, ignorantiam et malignitatem, ac per hoc de spirituali effectus est carnalis et sensualis; et ideo ineptus erat ad divinam virtutem imitandam, ad lucem cognoscendam, ad bonitatem diligendam. Ad hoc igitur quod homo ab isto statu repararetur, congruentissimum fuit, ut ei condescenderet primum principium, reddendo se illi noscibile, amabile et imitabile. Et quia homo carnalis, animalis et sensualis non noverat nec amabat nec sequebatur nisi sibi proportionalia et consimilia; ideo ad eripiendum hominem de hoc statu *Verbum caro factum est*[2], ut ab homine, qui caro erat, et cognosci posset et amari et imitari, ac per hoc et homo Deum cognoscens et amans et imitans remediaretur a morbo peccati.

4. Postremo, quia homo perfecte reparari non poterat, nisi recuperaret mentis innocentiam, Dei amicitiam et suam excellentiam, qua soli Deo suberat; et hoc non poterat fieri nisi per Deum in forma servi; ideo congruum fuit, Verbum incarnari. Excellentiam namque recuperare non poterat, nisi reparator esset Deus; quia, si mera creatura, tunc homo esset illi merae creaturae subiectus, et sic non recuperaret statum excellentiae[3]. Amicitiam quoque Dei recuperare non poterat nisi per mediatorem convenientem, qui manum posset ponere in utrumque et utrique parti conformis esset et utrique amicus, et ideo, sicut similis Deo per Divinitatem, sic similis homini per humanitatem. Innocentiam vero mentis recuperare non poterat, nisi dimissa culpa; quam dimittere non decebat divinam iustitiam nisi per satisfationem condignam; et qua satisfacere non poterat nisi Deus pro toto humano genere, nec debebat nisi homo, qui pecca-

[1] *Phil.*, 2, 7.
[2] *Ioan.*, 1, 14. Cf. August., *De vera Relig.*, c. 16, n. 30 seqq., et
[3] Cf. Anselm., 1 *Cur Deus homo*, c. 5.

más sabia y conveniente que realizar, para la perfección de todo el universo, la unión de lo primero y de lo último, esto es, del Verbo de Dios, Principio de todas las cosas, y de la naturaleza humana, la última de todas las criaturas? ¿Qué mayor benevolencia que tomar el Señor la *forma de siervo* para rescatar al siervo? A tanto llega esta dignación que nada más piadoso, nada más benigno, nada más amigable puede concebirse. Era, por consiguiente, convenientísimo al Dios reparador que el Verbo se encarnara para recomendar su divino poder, sabiduría y bondad.

3. Además, porque el hombre, cayendo en la culpa, se había separado y desviado del Principio potentísimo, sapientísimo y benevolentísimo, y, por lo mismo, habíase precipitado en la enfermedad, ignorancia y malicia, trocándose de espiritual que era en carnal, animal y sensual; de ahí es que fuese también incapaz de imitar la divina virtud, de conocer la divina luz y de amar la divina bondad. Y así, a fin de que el hombre fuese reparado de este estado, fué oportunísimo que el primer Principio se abajara hasta él, manifestándose a sus ojos cognoscible, amable e imitable. Y como el hombre carnal, animal y sensual no conocía ni amaba ni seguía sino las cosas que le eran no sólo proporcionadas, sino también semejantes, de ahí que, para librar al hombre de condición tan miserable, *el Verbo se hizo carne,* de suerte que el hombre, que era carne, lo conociese, lo amase y lo imitase, y, conociendo, amando e imitando a Dios, quedase remediado de la enfermedad del pecado.

4. Por último, porque el hombre no podía ser perfectamente reparado sino recuperando la inocencia del alma, la amistad con Dios y su propia excelencia, en cuya virtud a sólo Dios se sujetaba, y esto no era posible se lograra sino por Dios en forma de siervo; de ahí que fuese conveniente que el Verbo se encarnara. Y, en efecto, no podía el hombre reparar la excelencia, a no ser Dios mismo el reparador; y, ciertamente, si el reparador fuera una mera criatura, sujeto estaría el hombre a esa mera criatura, y así no podría recuperar su grado de excelencia. Ni podía recuperar la amistad con Dios sino por medio de un mediador apto que pudiese poner la mano en ambos extremos y fuese conforme a ambas partes y amigo de entrambas y, por lo mismo, tan semejante a Dios por la divinidad como semejante al hombre por la humanidad. Tampoco podía el hombre recuperar la inocencia del alma, sino por la remisión de la culpa; y no convenía a la justicia divina perdonar la culpa, sino por una satisfacción condigna; y porque satisfacer de condigno por todo el género humano no lo podía sino Dios y no lo debía sino el hombre que había pecado; de ahí que

verat: ideo congruentissimum fuit, humanum genus reparari per Deum-hominem natum de genere Adae. Quoniam ergo excellentia recuperari non poterat nisi per reparatorem excellentissimum, nec amicitia reformari poterat nisi per mediatorem amicabilissimum, nec innocentia reacquiri poterat nisi per satisfactorem sufficientissimum; excellentissimus autem reparator non est, nisi sit Deus; amicabilissimus mediator non est, nisi sit homo; sufficientissimus satisfactor non est, nisi sit Deus pariter et homo: congruentissima fuit nostrae reparationi incarnatio Verbi, ut, sicut genus humanum in esse exierat per Verbum *increatum* et in culpam ceciderat deserendo Verbum *inspiratum;* sic a culpa resurgeret per Verbum *incarnatum.*

CAPUT II

De incarnatione quantum ad unionem naturarum

1. Circa ipsum autem Verbum incarnatum tria nobis consideranda occurrunt, scilicet unio naturarum, plenitudo charismatum et perpessio passionum propter redimendum genus humanum [1]. Circa naturarum unionem haec tria consideranda sunt ad intelligendum incarnationis mysterium, scilicet, *opus, modus et tempus.*

2. De opere autem incarnationis haec tenenda sunt secundum fidem christianam, quod incarnatio est operatio Trinitatis, per quam fit assumtio carnis a Deitate et unio Deitatis cum carne; ita quod assumtio non tantum est carnis sensibilis, sed etiam spiritus rationalis secundum potentiam vegetandi, sentiendi et intelligendi; ita etiam, quod unio non fit in unitate naturae, sed personae, non humanae sed divinae, non assumtae, sed assumentis; non personae cuiuslibet, sed personae solius Verbi; in qua tanta fit unio, ut quidquid dicitur de Filio Dei dicatur de filio hominis, et e converso, his tamen exceptis, in quibus exprimitur unio, vel clauditur negatio [2].

3. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est; quia incarnationis opus non solum est a primo principio, in quantum est effectivum in producendo, verum etiam,

[1] De primo agitur, c. 2-4; de secundo, c. 5-7; de tertio, c. 8-10.
[2] Cf. III *Sent.*, d. 1, a. 1, q. 2, ubi de operatione Trinitatis in incarnatione; d. 2, a. 2, ubi de natura assumta, scil. carne et spiritu; d. 5-7, de ipsa unione; d. 11, a. 2, q. 3, ad. 3, ubi de exceptis a communicatione idiomatum.

fuese convenientísimo que el género humano se reparase por Dios-Hombre, descendiente de Adán. Por lo tanto, ya que la excelencia no podía recuperarse sino por medio de un reparador excelentísimo, ni la amistad restablecerse sino por un mediador amicísimo, ni la pureza recobrarse sino por medio de un pagador suficientísimo, y el reparador no es excelentísimo si no es Dios, ni el mediador amicísimo si no es hombre, ni el pagador suficientísimo si no es Dios y hombre juntamente; de ahí que fuese convenientísimo que nuestra reparación se realizara mediante la encarnación del Verbo a fin de que, así como el genero humano fué creado por el Verbo increado, y se deslizó en la culpa por no seguir al Verbo inspirado, así también se reparase de la culpa por el Verbo encarnado.

CAPÍTULO II

De la encarnación en cuanto a la unión de las naturalezas

1. Y acerca del mismo Verbo encarnado, tres son las cosas que a nuestra consideración se ofrecen, a saber: la unión de las naturalezas, la plenitud de los carismas y el sufrimiento de los dolores por redimir el humano linaje. Acerca de la unión de las naturalezas se han de considerar, para la inteligencia del misterio de la Encarnación, estas tres cosas: *la obra, el modo y el tiempo.*

2. Y en cuanto a la obra de la Encarnación, se ha de admitir, según la fe cristiana, que la acción encarnativa, cuyo término es la asunción de la carne por Dios y la unión de Dios con la carne, proviene de la Trinidad; y esto de suerte que se asume por Dios no sólo la carne sensible, sino también el espíritu racional según la potencia vegetativa, sensitiva e intelectiva, y, además, de manera que la unión termina no en la unidad de naturaleza, sino en unidad de persona, no humana, sino divina, no asumida, sino asumente, y no de cualquiera persona, sino solamente de la persona del Verbo, resultando de aquí unión tan grande que cuanto se dice del Hijo de Dios se dice también del hijo del hombre, y viceversa, exceptuadas, empero, aquellas expresiones que se refieren a la misma unión o implican alguna repugnancia.

3. Y la razón para entender lo que se ha dicho es la siguiente: la obra de la Encarnación proviene del primer Principio no sólo en cuanto es efectivo en la producción, sino

in quantum est reparativum remediando, satisfaciendo et reconciliando. Quoniam ergo incarnatio, in quantum dicit aliquem effectum, est a primo principio, quod omnia facit ratione summae virtutis; et substantia, virtus [1] et operatio unita est et indivisa omnimode in tribus personis: hinc est, quod necesse est, incarnationis operationem a tota Trinitate manare.

4. Quia vero est a primo principio, in quantum est reparativum remediando; et totum genus humanum lapsum fuerat et vitiatum, non solum ratione animae, verum etiam carnis: hinc est, quod necesse fuit, quod totum assumeretur, ut totum curaretur [2]. Et quoniam nobis magis nota est pars carnis et magis a Deo distat; ut expressior fiat nominatio, et maior exprimatur humiliatio, et profundior explicetur dignatio: hinc est, quod opus illud non inanimatio, sed incarnatio nominatur.

5. Rursus, quia est a primo principio, in quantum est reparativum satisfaciendo, et satisfactio non fit, nisi ab eo qui debet et potest; et non debet nisi homo, nec potest nisi Deus: oportuit, quod in satisfactione simul esset concursus utriusque naturae, divinae scilicet et humanae. Et quia impossibile est, quod divina natura concurrat cum alia sicut pars ad constitutionem tertii; nec quod ipsa transeat in ipsam propter simplicitatem et immutabilitatem ipsius perfectissimam: hinc est, quod Deitas et humanitas non uniuntur in unitate naturae nec accidentis, uniuntur ergo in unitate personae et hypostasis. Et quoniam divina natura in nullo supposito potest subsistere praeterquam in propria hypostasi; ideo unio illa non potest esse in hypostasi seu persona hominis sed Dei; ac per hoc per illam unionem primum principium in una suarum hypostasum fecit se ipsum suppositum humanae naturae: et ita una tantum est ibi personalitas et unitas personalis, ex parte scilicet assumentis.

6. Postremo, quia est a primo principio, ut est reparativum reconciliando; et reconcilians est mediator, mediatio autem proprie convenit Dei Filio: ideo et incarnatio. Mediatoris namque est esse medium [3] inter hominem et Deum ad reducendum hominem ad divinam cognitionem, ad divinam conformitatem et ad divinam filiationem. Nullum autem

---

[1] Vide illam trimembrem divisionem superius, pag. 182, nota 2, ex Dionysio allatam; de qua, I *Sent.*, d. 8, p. II, q. 2, docetur, quod in omni creato, sed non in Deo, illa membra realiter differant.

[2] Secundum loquendi modum Damasc.; cf. Bonav., tom. III, pag. 268, nota 2.

[3] De Christo ut medio septiformi, cf. *Collationes in Hexaëm.*, coll. I, n. 10 seqq.; de sex ipsius proprietatibus ibid., coll. 3, n. 12 seqq.

también en cuanto es reparativo en la curación, satisfacción y reconciliación. Ahora bien; proviniendo la Encarnación, en cuanto es un efecto, del primer Principio, que todo lo hace en razón de su virtud suma, y siendo unicísima y omnímodamente indivisa la substancia, virtud y operación de las tres divinas personas, de ahí que necesariamente la operación encarnativa dimana de toda la Trinidad.

4. Y porque proviene del primer Principio, en cuanto es reparativo en la curación, y todo el género humano se había caído y viciado no sólo en cuanto al alma, sino también en cuanto a la carne, síguese de aquí, por necesidad, que debía asumirse el hombre entero para que el hombre entero fuese curado. Y porque de las partes constitutivas del hombre la carne nos es más conocida y se halla más distante de Dios, a fin de que la denominación sea más expresiva, mayor la humillación que se expresa, y la dignación que se manifiesta más profunda; de ahí que aquella obra se llama no animación, sino encarnación.

5. Además, porque procede del primer Principio en cuanto es reparativo en la satisfacción, y ninguno satisface sino el que debe y puede, y no debe sino el hombre y no puede sino Dios; necesario fué que, para satisfacer, concurrieran juntamente ambas naturalezas, a saber, la divina y la humana. Y porque es imposible que la divina naturaleza venga a componerse con otra para constituir parcialmente una tercera, o que la divina se cambie en otra naturaleza, o que esta otra se cambie en la divina, por razón de su simplicidad e inmutabilidad perfectísima; infiérese de aquí que la divinidad y la humanidad no se unen en la unidad de naturaleza ni de accidente, sino en la unidad de hipóstasis y persona. Y como en ninguno puede supositarse la naturaleza divina si no es en su propia hipóstasis o persona, por eso aquella unión de Dios con el hombre no puede terminar en la persona del hombre, sino en la persona de Dios, y, por lo mismo, en virtud de aquella unión, el primer Principio, en una de sus hipóstasis, se constituye en supuesto o persona de la naturaleza humana, y así hay allí una sola personalidad y unidad personal, y esto de parte de la persona asumente.

6. Por último, porque proviene del primer Principio en cuanto es reparador en la reconciliación, y el que reconcilia es mediador, y la mediación conviene propiamente al Hijo de Dios; de ahí es que le convenga también la Encarnación. Y, en efecto, propio es del mediador ser medio entre el hombre y Dios, con el fin de reducir al hombre al divino conocimiento, a la divina conformidad y a la filiación divina. Pero a ninguno conviene ser medio más que a la per-

magis decet esse medium quam personam, quae producit et producitur, quae est media trium personarum; nullumque magis decet reducere hominem ad divinam cognitionem quam Verbum, quo se Pater declarat, quod est unibile carni, sicut et verbum voci [1]; nullum etiam magis decet reducere ad divinam conformitatem, quam eum qui est imago Patris; nullum magis decet ad filiationem adoptivam reducere quam Filium naturalem: ac per hoc nullum magis decet fieri filium hominis quam ipsum Filium Dei [2].

7. Quoniam ergo omnino idem est Filius hominis et Dei ratione incarnationis; et "quaecumque uni et eidem sunt eadem, inter se sunt eadem" [3]: hinc est, quod necessario fit communicatio idiomatum, nisi sit vocabulum, in quo aliqua repugnantia includatur, sicut sunt illa, in quibus includitur respectus unionis unius naturae ad alteram, sicut unire, incarnari, assumere et assumi; vel negatio alicuius, cuius oppositum alteri competit, sicut incipere esse, creari et consimilia, in quibus instantia fertur contra regulam praehabitam propter causam praedictam.

CAPUT III

De incarnatione quantum ad modum

1. De modo incarnationis hoc tenendum est, quod Angelo nuntiante beatissimae Virgini Mariae mysterium incarnationis perficiendum in ipsa, Virgo credidit, appetiit et consensit; Spiritus sanctus in eam supervenit [4] ad sanctificandum et fecundandum, cuius virtute "Virgo concepit Dei Filium, quem Virgo peperit et post partum Virgo permansit". Concepit autem non solum carnem, verum etiam carnem animatam et Verbo unitam, nulli peccato obnoxiam, sed omnino sanctam et immaculatam, ratione cuius Mater Dei dicitur et est dulcissima Virgo Maria.

2. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est; quia incarnatio est opus manans a primo principio, in quantum est reparativum modo congruentissimo, communissimo et completissimo. Decet enim eius sapientiam operari

[1] Vide I *Sent.*, d. 27, p. II, q. 4. Cf. etiam supra, p. ??, c. 2 seq.
[2] Cf. III *Sent.*, d. 1, a. 2, q. 3.
[3] Aristot., I *Elench.*, c. 5 (c. 6).
[4] Vide *Luc.*, I, 26 seqq.—Seq. sententia est ex August., *Serm. 196* (alias 59 de Diversis), c. 1, n. 1. Cf. *Serm. 51* (alias 63 de Diversis)), c. 11, n. 18.—De hoc cap., vide III *Sent.*, d. 3-5.

sona que produce y es producida, la cual es la media entre las tres divinas personas; a ninguno, reducir al hombre al conocimiento divino más que al Verbo, por el que se declara el Padre, y que es unible con la carne, como el verbo mental con la palabra; a ninguno, asimismo, reducir al hombre a la conformidad divina más que a aquel que es la imagen tal con la palabra [1]; a ninguno, asimismo, reducir al hombre a la filiación adoptiva más que al Hijo natural de Dios; luego a ninguno conviene hacerse hijo del hombre más que al mismo Hijo de Dios.

7. Por consiguiente, porque, por razón de la Encarnación, absolutamente el mismo es el hijo del hombre y el Hijo de Dios, y "las cosas que son iguales respecto de un solo y mismo ser, son iguales entre sí"; de aquí es que se da necesariamente la comunicación de idiomas, a no ser que se trate de vocablos que envuelven alguna repugnancia, como son los que dicen respecto a la unión de una naturaleza con la otra, tales como unir, encarnarse, asumir, ser asumido, o los que incluyen la negación de algo, cuyo contrario conviene a la otra naturaleza, como comenzar a existir, ser creado y otros parecidos, expresiones que, por la razón ya dicha, son excepciones contra la regla antes establecida.

CAPÍTULO III

De la encarnación en cuanto al modo

1. En cuanto al modo de la Encarnación se ha de admitir que, anunciando el angel a la bienaventurada Virgen María que el misterio de la Encarnación había de realizarse en Ella misma, la Virgen lo creyó, lo deseó ardientemente y consintió en ello, y que para santificarla y fecundarla vino sobre ella el Espíritu Santo, en cuya virtud María "concibió virgen al Hijo de Dios, a quien virgen lo dió a luz, y permaneció virgen después del parto". Y concibió no sólo la carne, sino la carne animada y unida al Verbo; no sujeta al pecado, sino absolutamente santa e inmaculada, razón por la que María se dice madre de Dios siendo virgen dulcísima.

2. Y la razón para entender lo dicho es la siguiente: La obra de la Encarnación dimana del primer Principio en cuanto repara congruentísima, generalísima y perfectísimamente. Y es que conviene a su sabiduría obrar congruente-

[1] Cf. Lexicon : *Verbo*.

congrue, decet eius largitatem operari communiter, et virtutem, operari perfecte.

3. Quoniam ergo incarnatio est a primo principio reparante modo congruentissimo: et congruus modus est, quod medicina ex opposito respondeat morbo, et reparatio lapsui, et remedium nocumento; cum genus humanum lapsum fuerit per diabolicam suggestionem et per consensum mulieris deceptae et per generationem concupiscentialem, transfundentem originale in prolem [1]: oportuit, quod e contrario hic esset Angelus bonus suadens bonum, et Virgo credens et consentiens in bonum suasum, et caritas Spiritus sancti sanctificans et fecundans ad conceptum immaculatum; ut sic "contraria contrariis curarentur" [2]. Ac per hoc, sicut mulier, per diabolum decepta et per virum concupiscibiliter cognita et corrupta, transfudit in omnes culpam, morbum et mortem; sic mulier, per Angelum erudita et per Spiritum sanctum sanctificata et fecundata, absque omni corruptione tam mentis quam corporis prolem generaret, quae omnibus ad ipsam venientibus daret gratiam, sanitatem et vitam.

4. Rursus, quia incarnatio est a primo principio reparante modo communissimo—nam per Verbum incarnatum reparatur lapsus hominum et angelorum, utpote caelestium et terrestrium [3], et hominum lapsus reparatur secundum utrumque sexum—ut medicamentum sit commune omnibus, decentissimum fuit, quod ad incarnationis mysterium fieret concursus Angeli, mulieris et viri: Angeli ut denuntiantis, mulieris Virginis ut concipientis, viri vero ut conceptae prolis; ut sic Angelus Gabriel esset nuntius Patris aeterni, Virgo immaculata esset templum Spiritus sancti, proles concepta esset ipsa persona Verbi; ac per hoc in communi reparatione omnium communis fieret concursus trium de triplici hierarchia, scilicet divina, angelica et humana, ad insinuandam non solum Trinitatem Dei, verum etiam generalitatem beneficii et liberalitatem reparatoris summi. Et quoniam liberalitas Spiritu sancto appropriatur et sanctificatio Virginis, in qua peracta fuit Verbi conceptio; hinc est, quod licet opus aliud sit a tota Trinitate, per appropriationem tamen dicitur Virgo concepisse de Spiritu sancto [4].

5. Postremo, quoniam est a primo principio reparante modo completissimo; hinc est, quod in conceptione comple-

[1] Vide supra, p. III, c. 2-7.
[2] Secundum Gregor. Vide Bonav., tom. IV, pag. 37, nota 4.
[3] Cf. *Col.*, I, 20. Vide III *Sent.*, d. 2, dub. 4.
[4] Diffusius explicatur hoc III *Sent.*, d. 4, a. I, q. I.

mente; a su largueza, obrar generalmente, y a su virtud, obrar perfectamente.

3. Ahora bien; porque la Encarnación procede del primer Principio en cuanto repara congruentísimamente, y el modo es congruente cuando la medicina se adapta contra la enfermedad, la reparación contra la caída y el remedio contra el daño, y como el género humano había caído por la sugestión diabólica y por el consentimiento de la mujer seducida y por la generación, por vía de concupiscencia, que transfunde a la prole el pecado original; fué congruentísimo que aquí, en la obra de la reparación, contrariamente intervinieran el angel bueno persuadiendo el bien, la Virgen creyendo y consintiendo en el bien persuadido y la caridad del Espíritu Santo santificándola y fecundándola para concebir una prole inmaculada; y todo de suerte que "los males contrarios quedaran curados con los remedios contrarios". Y, por consiguiente, así como la mujer engañada por el diablo y conocida concupiscentemente y corrompida por el varón transfundió a todos la culpa, la enfermedad y la muerte, así también la mujer, instruída por el angel y santificada y fecundada por el Espíritu Santo, procreó, sin ninguna corrupción corporal ni espiritual, una prole que a cuantos viniesen a ella les comunicase la gracia, la santidad y la vida.

4. Además, ya que la Encarnación proviene del primer Principio en cuanto repara generalísimamente—pues por el Verbo encarnado se repara la ruina de los ángeles y de los hombres, o sea, de los del cielo y de los de la tierra, y la ruina de los hombres se repara en cuanto a ambos sexos—a fin de que la medicina fuese común a todos, convenientísimo fué que en el misterio de la Encarnación concurrieran el angel, la mujer y el varón: el angel en cuanto anuncia, la mujer en cuanto concibe y el varón en cuanto prole concebida; de suerte que el angel Gabriel fuese nuncio del Padre Eterno, la Virgen inmaculada templo del Espíritu Santo, y la prole concebida la persona del Verbo; y por esto, en la reparación general de todos, se celebrase un consistorio general, compuesto de tres personas, representantes de las tres jerarquías, que son la divina, la angélica y la humana, para insinuar no sólo la Trinidad de Dios, sino también la universalidad del beneficio y la liberalidad del sumo reparador. Y porque tanto la liberalidad como la santificación de la Virgen que engendró al Verbo se apropian al Espíritu Santo, de ahí es que, con ser la Encarnación acto común a toda la Trinidad, dícese, sin embargo, por apropiación, que la Virgen concibió por obra del Espíritu Santo.

5. Por último, porque la Encarnación procede del primer Principio en cuanto repara perfectísimamente; de ahí

tio debita fuit in prole, fuit in conceptu, fuit et in virtute concipiente. Quia completio debita debuit esse in prole, hinc est, quod in instanti conceptionis non tantum fuit seminis decisio, verum etiam consolidatio, configuratio, vivificatio per animam et deificatio per Deitatem unitam; ut sic Virgo Dei Filium vere conciperet propter unionem carnis ad Deitatem, mediante spiritu rationali, per quem tanquam per medium congruentiae [1] caro erat idonea ad unionem. Quia vero completio debita debuit esse in conceptu; cum ex quatuor modis tres modi producendi hominem praecessissent: primus nec de viro nec muliere, sicut in Adam: secundus de viro sine muliere, sicut in Eva; tertius de muliere et viro, sicut in omnibus concupiscibiliter natis: decuit, ad complementum universi quartum modum introduci, qui scilicet esset de muliere sine semine virili per virtutem summi operatoris [2]. Quia vero completio debita debuit esse in virtute; hinc est, quod in conceptione Filii Dei simul concurrit virtus innata, virtus infusa et virtus increata: virtus innata materiam praeparavit, virtus infusa purificando segregavit, virtus increata subito perfecit, quod non poterat a virtute creata nisi successive fieri. Et sic beatissima Virgo Maria mater fuit completissimo modo, ipsum Dei Filium concipiendo absque viro, fecundante Spiritu sancto. Quia enim in mente Virginis amor Spiritus sancti singulariter ardebat; ideo in carne eius virtus Spiritus Sancti mirabilia faciebat, gratia scilicet partim excitante, partim adiuvante, partim elevante naturam, iuxta quod conceptus ille mirabilis exigebat.

CAPUT IV

De incarnatione quantum ad plenitdinem temporum

1. De tempore vero incarnationis hoc tenendum est, quod, licet Deus a principio potuerit incarnari, noluit tamen nisi in fine saeculorum, praecedente lege naturae et lege figurae, post Patriarchas et Prophetas, quibus et per quos fuit incarnatio repromissa. Post quos incarnari dignatus est tanquam in fine temporum et plenitudine, iuxta quod dicit Apostolus [3]: *At ubi venit plenitudo temporis, misit Deus*

[1] De medio congruentiae, vide III *Sent.*, d. 2, a. 3, q. 1.

[2] Secundum Anselm., II *Cur Deus homo*, c. 8; idem, verbis mutatis, invenitur in opusculo, cui titulus: *Sermones ad fratres in eremo* (inter opera August.), serm. 28.

[3] *Gal.*, 4, 4 seq.—Vide de hoc cap. III *Sent.*, d. 1, a. 2, q. 4, et dub. 1.

que la concepción fué debidamente perfecta en cuanto a la prole, en cuanto al modo de concebir y en cuanto a la virtud conceptiva. Porque la concepción hubo de ser debidamente perfecta en cuanto a la prole, de ahí que en el mismo instante de la concepción no sólo hubo desprendimiento del óvulo, sino también consolidación, configuración, vivificación por el alma y deificación por la divinidad que se le unía. Y porque hubo de ser debidamente perfecta en cuanto al modo de concebir, como de los cuatro modos de producir al hombre, tres modos hubiesen ya precedido—el primero ni de varón ni de mujer, como en Adán; el segundo, de varón sin la mujer, como en Eva; el tercero, de varón y de mujer, como en todos cuantos nacen por vía de la concupiscencia—convino que, para la perfección del universo, se introdujera un cuarto modo, que consiste en ser concebido de la mujer sin el semen viril por virtud del sumo Hacedor. Y porque la concepción hubo de ser debidamente perfecta en cuanto a la virtud conceptiva; de ahí es que, en la concepción del Hijo de Dios, concurren a un tiempo la virtud innata o connatural, la virtud infusa y la virtud increada; la virtud innata, preparando la materia; la virtud infusa, purificándola y segregándola, y la virtud divina, perfeccionándola instantáneamente, lo que, por virtud creada, no pudiera realizarse sino sucesivamente. Y así, la bienaventurada Virgen María, al concebir sin varón al Hijo de Dios, fecundada por el Espíritu Santo, fué madre de manera perfectísima. Y porque en el alma de la Virgen ardía singularmente el amor del Espíritu Santo, por eso, en su carne, la virtud del Espíritu Santo obraba cosas maravillosas, parte por la gracia que excita la naturaleza, parte por la que la ayuda y parte por la que la eleva, en conformidad con lo que exigía aquella concepción admirable.

CAPÍTULO IV

Sobre el cumplimiento del tiempo de la Encarnación

1. Acerca del tiempo de la Encarnación se ha de admitir, que si bien Dios pudo encarnarse desde un principio, no obstante no quiso hacerlo hasta el fin de los siglos, habiéndole precedido la ley natural y la ley de las figuras, después de los Patriarcas y de los Profetas, a los cuales y por los cuales fué prometida la Encarnación; después de éstos, se dignó encarnarse al fin de los tiempos y en cumplimiento del tiempo, como dice el Apóstol: *Mas cuando vino el cumpli-*

Filium suum, factum ex muliere, factum sub Lege, ut eos qui sub Lege erant, redimeret.

2. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia incarnatio est opus primi principii reparantis, iuxta quod decet et convenit secundum libertatem arbitrii, secundum sublimitatem remedii et secundum integritatem universi; nam sapientissimus Artifex in agendo omnia haec attendit. Quoniam ergo libertas arbitrii hoc requirit, ut ad nihil trahatur invita; sic debuit Deus genus humanum reparare, ut salutem inveniret qui vellet quaerere Salvatorem, qui vero nollet Salvatorem quaerere nec salutem, per consequens inveniret. Nullus autem quaerit medicum, nisi recognoscat morbus; nullus quaerit doctorem, nisi recognoscat se ignorantem; nullus quaerit adiutorem, nisi recognoscat se impotentem. Quia igitur homo in principio sui lapsus adhuc superbiebat de scientia et virtute; ideo praemisit Deus tempus legis naturae, in quo convinceretur de ignorantia; et post, cognita ignorantia, sed permanente superbia de virtute, qua dicebant: non deest qui faciat, sed deest qui iubeat, addidit legem praeceptis moralibus erudientem et caeremonialibus aggravantem; ut habita scientia, et cognita impotentia, confugeret homo ad divinam misericordiam et gratiam postulandam, quae data est nobis in adventu Christi. Ideo post legem naturae et Scripturae subsequi debuit incarnatio Verbi [1].

3. Rursus, quoniam sublimitas remedii requirit, ut credatur fide firmissima et ametur caritate ardentissima tanquam mysterium secretissimum et saluberrimum; ideo congruentissimum fuit, ut ante Christi adventum praeirent multa testimonia Prophetarum, tam explicita in verbis quam implicita in figuris, ut multis et firmis testimoniis quod erat secretum fieret certum et indubitabile ad credendum; praeirent etiam multiplicia promissa et ardentissima desideria, ut promissum beneficium exspectaretur, expectatum differretur, dilatum amplius desideraretur, et diu desideratum ferventius amaretur et gratiosius susciperetur et sollicitius servaretur.

4. Postremo, quoniam integritas et perfectio universi requirit, ut universa sint ordinata quantum ad loca et tempora; et hoc opus incarnationis erat perfectissimum inter omnia opera divina; et processus debet esse ab imperfecto

---

[1] Secundum Hug. a S. Vict.; cf. IV *Sent.*, d. I, p. I, q. 5, fundam. I.

miento del tiempo, envió Dios a su Hijo, hecho de mujer, hecho sujeto a la ley, para redimir a aquellos que estaban sujetos bajo la ley.

2. Y la razón de lo que venimos diciendo se basa en que la Encarnación emana del primer Principio restaurador, quien llevó a cabo su obra en conveniencia con la libertad de albedrío, la grandeza del remedio y la integridad del universo, pues todas estas cosas tiene presentes el supremo Artífice cuando obra. Ahora bien; como la libertad de albedrío exige que no sea forzada por nada, de tal modo debió Dios preparar el género humano que hallase la salvación el que quisiera encontrar al Salvador, mas el que no quisiera encontrarle no la hallase. Nadie, en efecto, busca al médico si no se reconoce enfermo; nadie al maestro si no se confiesa ignorante, nadie la ayuda si no se declara impotente. Y como el hombre al principio de su caída todavía se engreía de su ciencia y fuerza, envió anteriormente a la Encarnación, a fin de que se reconociera ignorante, la época de la ley natural; y después, confesada la ignorancia, pero ensoberbecidos por la fuerza, en virtud de la cual afirmaban: "no falta quien obre, lo que falta es quien mande", añadió Dios, también anteriormente a la Encarnación, la ley que instruía por medio de los preceptos morales y oprimía con el peso de los preceptos ceremoniales, a fin de que, otorgada la ciencia y conocida la impotencia, recurriese finalmente el hombre a la misericordia y gracia divinas, que nos fueron dadas con el advenimiento de Cristo. Por ende, la Encarnación debía realizarse después de la ley natural y de la ley de la Escritura.

3. Asimismo, como la grandeza del remedio exige que se crea con fe firmísima y se ame con llamas de vivísimo amor, cual un misterio ocultísimo y muy salutífero, fué por ello muy conveniente que a la venida de Cristo precedieran muchos testimonios de los profetas, ora explícitos por medio de palabras, ora implícitos mediante figuras, a fin de que en virtud de muchos y manifiestos testimonios se hiciera cierto y de indubitable creencia lo que era oculto; fué asimismo muy conveniente que a la venida de Cristo precedieran múltiples promesas y vivísimos anhelos, a fin de que el beneficio prometido se esperase; esperado, se retardase; retardado, se desease con más vivas ansias y, por largo tiempo deseado, se amase más ardientemente, se recibiese con más gratitud y se conservase con más solicitud.

4. Finalmente, la integridad y perfección del universo exige que todo esté encuadrado en su lugar y tiempo. Ahora bien; como la obra de la Encarnación era la más perfecta de todas las obras divinas y el proceso debe ser de lo im-

ad perfectum, et non e converso[1]: hinc est, quod opus illud debuit fieri in fine temporum, ut sicut primus homo, qui erat totius mundi sensibilis ornamentum, ultimo fuerat conditus, scilicet sexto die ad totius mundi completionem: sic secundus homo, totius mundi reparati complementum, in quo primum principium coniungitur cum ultimo, scilicet "Deus cum limo"[2] fieret in fine temporum, hoc est in sexta aetate, quae est aetas apta ad exercitium sapientiae et ad enervationem concupiscentiae et ad transitum a statu turbinis ad quietem; quae omnia competunt sextae aetati decursus mundi propter incarnationem Filii Dei.

5. Quoniam ergo adventus Christi fuit in tempore legis gratiae et in exhibitione misericordiae repromissae et in principio aetatis sextae; et haec omnia dicunt plenitudinem; quia lex gratia implet legem Scripturae, et solutio promissi implet promissionem, et sexta aetas ratione perfectionis senarii[3] sonat in plenitudinem: hinc est, quod in adventu Filii Dei dicitur esse plenitudo temporum, non propter hoc, quod in eius adventu tempus finiatur, sed quia temporalia mysteria impleantur. Sicut autem Christus non debuit venire in principio temporis, quia adventus eius nimis fuisset festinus; sic nec debuit differre usque in finem ultimum, quia tunc nimium esset tardus. Decebat enim salvatorem inter tempus morbi et tempus iudicii in medio introducere tempus remedii. Decebat mediatorem quaedam suorum membrorum praecedere, quaedam sequi. Decebat ductorem perfectum tunc se ostendere, cum esset opportunitas currendi ad bravium; et hoc est in fine temporum et citra terminum et in approximatione ad finale iudicium; ut, per timorem iudicii stimulati et per spem praemii attracti et per perfectionem exempli animati, vigorose et perfecte sequamur ducem *de virtute in virtutem,* usque quo perveniamus *ad bravium felicitatis aeternae*[4].

---

[1] Cf. Bonav., tom. II, pag. 330, nota 5 in fine.

[2] Secundum Bernard., *Serm. 3 in Vigilia Nativit. Domini,* n. 8.— Superius respicitur I *Cor.,* 15, 17: *Primus homo de terra terrenus, secundus homo de caelo caelestis.*—De *sexta aetate,* cf. supra Prologum, § 2. [3] Vide I *Sent.,* d. 2, q. 4, scholion.

[4] *Psalm.,* 83, 8.—*Phil.,* 3, 14: *Ad destinatum persequor ad bravium supernae vocationis Dei in Christo Iesu.*

perfecto a lo perfecto, y no a la inversa, de aquí que la Encarnación debió realizarse al fin de los tiempos, a fin de que así como el primer hombre, que era el ornato de todo el mundo visible, fué creado el último día, el día sexto, así igualmente el segundo hombre, complemento de todo el mundo reparado, en quien se reúnen el primer Principio con el último, a saber: "Dios con la tierra", lo fuera al fin de los tiempos, esto es, en la sexta edad, que es la edad apropiada para ejercitar la sabiduría, debilitar la concupiscencia y pasar del estado de inquietud al de descanso; todo lo cual se asigna a la sexta edad del mundo a causa de la Encarnación del Hijo de Dios.

5. Siendo, pues, la venida de Cristo dentro de la ley de gracia y en exhibición de la reiterada misericordia y en los comienzos de la edad sexta; y como todas estas cosas indiquen plenitud, puesto que la ley de gracia llena la ley de la Escritura, y la paga de la promesa colma la promesa, y la edad sexta, por razón de la perfección senaria, suena a plenitud, de aquí el que se diga que la venida del Hijo de Dios fué en la plenitud de los tiempos, no porque con su venida termine el tiempo, sino porque tienen su cumplimiento los misterios temporales. Pues así como no convino que viniera Cristo en el comienzo del tiempo, porque su venida hubiera sido demasiado temprana, así tampoco convino diferirla hasta el último fin, porque entonces sería demasiado tardía, pues convenía que el Salvador introdujera entre el tiempo de la postración y el tiempo del juicio el tiempo del remedio. Convenía que el mediador precediera a algunos de sus miembros, siguiera a otros. Convenía que el conductor perfecto se manifestara en el tiempo oportuno para correr hacia el premio. Tiene esto lugar hacia el fin de los tiempos y antes del fin y próximamente hacia el juicio final para que, estimulados por el temor del juicio y atraídos por la esperanza del premio y animados por su perfección, sigamos vigorosa y perfectamente al capitán, de *virtud en virtud,* hasta que lleguemos al *premio de la felicidad eterna.*

CAPUT V

De plenitudine gratiae Christi quantum ad charismata in affectu

1. Postquam innotuit nobis Verbum incarnatum quantum ad unionem naturarum, considerandum est quantum ad plenitudinem charismatum spiritualium. Circa quae primo consideranda est plenitudo gratiae in affectu, deinde plenitudo meriti in opere vel effectu[1].

2. De plenitudine igitur gratiae in affectu in Christo haec tenenda sunt, quod in Christo a sui conceptione fuit plenitudo omnis gratiae quantum ad gratiam singularis personae et quantum ad gratiam capitis et quantum ad gratiam unionis; ita quod per gratiam singularis personae habuit omnis culpae immunitatem et quantum ad actum et quantum ad posse, quia nec peccavit nec peccatum potuit habere. Per gratiam autem unionis dignus est non tantum felicitate gloriae, verum etiam adoratione latriae, quae est cultus reverentiae soli Deo debitae. Per gratiam vero capitis influit motum et sensum in universos, qui ed eum accedunt vel per fidem rectam, vel per fidei Sacramenta, sive adventum eius praecesserint, sive fuerint subsecuti. *Nam et qui praeibant et qui sequebantur clamabant: Hosanna filio David*[2].

3. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia reparatio est operatio primi principii, ita quod ab ipso manat secundum liberalitatem et ad ipsum reducit secundum conformitatem; ideo oportet, quod fiat per gratiam et deiformitatem. Gratia enim et manat a Deo liberaliter et reddit hominem deiformem. Quoniam ergo reparativum principium per gratiam reparat, et omnis res plenius et perfectius est in suo fonte et origine quam alibi: necesse est, quod in principio nostro reparativo, scilicet Christo Domino, fuerit omnis gratiae plenitudo. Et quoniam reparativum principium in reparando non tantum tenet rationem principii, verum etiam medii et extremi, extremi

[1] De his agitur hic et 2 seqq. capp.
[2] *Marc.*, 11, 9, et *Matth.*, 21, 9. De immunitate a culpa, cf. III *Sent.*, d. 12, a. 2, q. 1; de gratia singularis personae, unionis et capitis vide ibid. d. 13 per totam; de latria, ibid. d. 9, a. 1, q. 1.

CAPÍTULO V

Plenitud de la gracia de Cristo en cuanto a los carismas en la potencia afectiva

1. Conocedores ya del Verbo encarnado en cuanto a la unión de las naturalezas, lo hemos de considerar en cuanto a la plenitud de los carismas espirituales. Y al tratar de estos carismas primeramente se ha de considerar la plenitud de la gracia en la potencia afectiva; en segundo lugar, la plenitud de la sabiduría en la potencia intelectiva, y, por último, la plenitud del mérito en su actuación efectiva.

2. En cuanto a la plenitud de la gracia en la potencia afectiva de Cristo, se ha de admitir que Cristo, desde su concepción, tuvo la plenitud de todo género de gracias, ya en orden a la gracia[1] de la persona singular, ya en orden a la gracia de la cabeza o capital, ya en orden a la gracia de la unión. De suerte que con la gracia de la persona singular fué inmune de toda culpa no sólo en cuanto al acto, sino también en cuanto a la posibilidad, pues ni pecó ni pudo pecar; por la gracia de la unión es digno tanto de la felicidad de la gloria como de la adoración de *latria*, que es un culto reverencial que a sólo Dios se debe, y, por fin, por la gracia capital[2] comunica conocimiento y dilección, por vía de la fe recta o por vía de los sacramentos de la fe, a cuantos llegan a El, hayan precedido o seguido a su venida. *Porque los que le precedían y seguían gritaban: Hosanna al Hijo de David.*

3. Y la razón para entender lo que se ha dicho es la siguiente: siendo la reparación obra del primer Principio, y obra tal que dimana de El por liberalidad y reduce a El por conformidad, es necesario se haga efectiva por la gracia y por la deiformidad. Y en verdad, la gracia no sólo dimana de Dios liberalmente, sino también hace al hombre deiforme. Ahora bien, como quiera que el principio reparador repara por la gracia, y la realidad, cualquiera que sea, más plena y perfectamente existe en su fuente y origen que en parte alguna, síguese por necesidad que en nuestro principio reparador, que es Cristo Señor, hubo de existir la plenitud de toda gracia. Y porque el principio reparador tiene en la obra de la reparación no sólo razón de principio, sino también la de medio y la de extremo—la de

[1] Cf. Lexicon : *Gracia*. [2] Cf. Lexicon : *Cabeza, Influencia*.

quidem in satisfaciendo, medii in reconciliando, et principii in superinfluendo: ideo necesse est, quod in Christo fuerit plenitudo gratiae ratione extremi satisfacientis, medii reconciliantis et principii superinfluentis. Quoniam igitur extremum ad satisfaciendum idoneum necesse est esse Deo placens, ac per hoc ab omni peccato perfecte immune; et hoc non potest esse nisi donum divinae gratiae in aliquo homine: necesse fuit ponere in Christo gratiam ipsum sanctificantem et confirmantem, quam vocamus gratiam singularis personae.

4. Rursus, quoniam medium ad reconciliandum conveniens non est, nisi habeat in se utramque naturam, superiorem scilicet et inferiorem, adorabilem et adorantem; et hoc nullo modo fieri potest nisi per summe dignativam et gratuitam unionem; ideo necesse est in Christo ponere gratiam super omnem gratiam et omnimoda reverentia venerandam, quam vocamus gratiam unionis, ratione cuius Christus homo *est super omnia benedictus Deus*[1], et ideo cultu latriae venerandus.

5. Postremo, quia principium ad influendum efficax non est, nisi habeat in se plenitudinem fontalem et originalem, quae non tantum est plenitudo sufficientiae, sed etiam superabundantiae; ideo necesse est, Verbum incarnatum esse *plenum gratiae et veritatis*[2], ita quod *de plenitudine eius accipere* valeant universi iusti, sicut universa membra a capite recipiunt influentiam motus et sensus. Et propter hoc vocatur haec gratia *gratia capitis,* pro eo quod, sicut caput habet in se sensuum plenitudinem et ceteris membris est conforme ceterisque praesidet ac ceteris beneficium praestat influentiae, quae ipsi capiti connectuntur: sic Christus, habens in se gratiae superabundantiam et nobis consimilis in natura, prae ceteris sanctus et iustus, ceteris, qui ad ipsum accedunt, praestat beneficium gratiae et spiritus, per quae fit sensus et motus in spiritualibus.

6. Et quoniam ad ipsum accedere est per fidem, vel per fidei Sacramentum; et fides Christi eadem est in praeteritis, praesentibus et futuris; ideo ratio influendi in Christo ponitur respectu omnium, tam praeteritorum quam praesentium quam etiam futurorum, in Christum credentium et in Christo renatorum, qui per fidem copulantur Christo et per gratiam influentem fiunt *membra Christi,* et *templa Spiritus sancti*[3], ac per hoc filii Dei Patris, connexi ad invicem per indivisibile vinculum caritatis. Quod sicut distantia locorum non dividitur sic nec diuturnitate tem-

[1] *Rom.*, 9, 5.
[2] *Ioan.*, 1, 14. Ibid. v. 16: *Et de plenitudine eius nos omnes accepimus,* etc. [3] 1 *Cor.*, 6, 15 et 19.

extremo, en la satisfacción; la de medio, en la reconciliación, y la de principio, en la sobreinfluencia—, de ahí que en Cristo existiese la plenitud de la gracia por razón del extremo que satisface, por la del medio que reconcilia y por la del principio que influye copiosamente. Y así, puesto que un extremo idóneo para satisfacer ha de ser necesariamente agradable a Dios y, por lo mismo, perfectamente inmune de todo pecado, y semejante inmunidad en ninguno se da sino en virtud del don de la divina gracia, necesario fué revestir a Cristo de la gracia que lo santificara y confirmara, a la que llamamos gracia de la persona singular.

4. Además, como no es apto para reconciliar sino el medio que incluye en sí ambas naturalezas, la superior y la inferior, la que es adorable y la que adora, ni tal medio puede existir sino en virtud de la unión sumamente dignificante y gratuita, síguese por necesidad que Cristo posee una gracia sobre toda gracia y omnímodamente veneranda, a la que llamamos gracia de la unión, por cuya razón Cristo-hombre es Dios, *bendito sobre todas las cosas* y, por consiguiente, tal que ha de ser adorado con culto de *latria.*

5. Finalmente, puesto que no es eficaz para influir sino el principio que tiene en sí la plenitud fontal y original, que no es sólo plenitud de suficiencia, sino también de sobreabundancia, es necesario que el Verbo encarnado esté *lleno de gracia y de verdad,* de suerte que *de su plenitud puedan recibir* todos los justos, de la manera que todos los miembros reciben de la cabeza la facultad de moverse y de sentir. Y esta gracia se llama gracia de la cabeza o *gracia capital,* porque así como la cabeza encierra plenamente en sí misma todos los sentidos y es conforme a los demás miembros y los preside, ejerciendo en los adheridos a ella benéfica influencia, así también Cristo, en cuanto tiene en sí la sobreabundancia de la gracia y es no sólo semejante a nosotros en la naturaleza, sino también santo y justo sobre los demás, comunica a los que llegan a El el beneficio de la gracia y del espíritu, comunicación que causa conocimiento y amor en los seres espirituales.

6. Y como se llega a Cristo por la fe o por el sacramento de la fe, y la fe en Cristo es la misma en los que precedieron a El, convivieron con El y siguieron a El, por eso la influencia de Cristo es respecto de todos cuantos creen y renacen en El, uniéndose en virtud de la fe con Cristo y haciéndose a causa de la gracia que influye *miembros de Cristo* y *templos del Espíritu Santo* y, por lo mismo, hijos del Dios Padre, mutuamente ligados con el vínculo irrompible de la caridad, sean, en relación a Cristo, antepasa-

porum separatur; ac per hoc omnes iusti, ubicumque sint et quandocumque fuerint, unum efficiunt corpus Christi mysticum, sensum et motum suscipiendo ab uno capite influente, secundum fontalem, radicalem et originalem plenitudinem omnis gratiae in Christo habitantis[1] sicut in fonte.

CAPUT VI

De plenitudine sapientiae in intellectu

1. De plenitudine autem sapientiae Christi in intellectu hoc tenendum est, quod in Verbo incarnato, Christo scilicet Domino nostro, fuit omnis sapientiae plenitudo[2] non solum quantum ad cognita, verum etiam quoad cognoscendi modos et differentias. In Christo namque fuit cognitio sempiternalis ex parte Deitatis, cognitio sensibilis ex parte sensualitatis et carnis, cognitio scientialis ex parte mentis et spiritus; et haec fuit triplex: quaedam scilicet per naturam, quaedam per gratiam et quaedam per gloriam. Unde sapientiam habuit et ut Deus et ut homo, ut comprehensor et ut viator, ut illuminatus per gratiam et ut recte formatus per naturam; et ita in universo fuerunt in Christo quinque modi cognoscendi. Primus est secundum divinam naturam; et hoc modo cognovit omnia actualia et possibilia, finita et infinita, cognitione actuali et comprehensiva. Secundus est per gloriam; et hoc modo cognovit omnia actualia et finita, cognitione actuali et comprehensiva; infinita vero non nisi forte cognitione habituali, vel excessiva. Tertius, per gratiam; et hoc modo cognovit omnia spectantia ad humani generis redemptionem. Quartus, secundum naturam integram, cuiusmodi fuit in Adam; et hoc modo cognovit omnia, quae spectant ad universi constitutionem. Quintus, secundum sensibilem experientiam; et hoc modo cognovit ea quae veniunt ad organa sensuum, secundum quem modum dicitur, quod *didicit ex his quae passus est, obedientiam*[3].

2. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec

[1] *Col.*, 1, 18 seq. : *Et ipse est caput corporis Ecclesiae... quia in ipso complacuit, omnem plenitudinem inhabitare.*
[2] *Col.*, 2, 3 : *In quo [Christo] sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi.*
[3] *Hebr.*, 5, 8.—De hoc cap., vide *Quaest. de scientia Christi,* q. 1 et 5 seqq. ; III *Sent.*, d. 14 per totam.

dos, presentes o futuros. Y este vínculo, así como no se rompe por la distancia de los lugares, así tampoco se separa por la larga duración de los siglos; y por esto todos los justos, donde quiera y cuando quiera vivieren, forman el cuerpo místico de Cristo, recibiendo conocimiento y amor de la única cabeza que influye[1] en fuerza de la plenitud fontal, radical y original de toda gracia, la cual reside en Cristo como en su fuente.

CAPÍTULO VI

De la plenitud de la sabiduría en la potencia intelectiva

1. En cuanto a la plenitud de la sabiduría en la potencia intelectiva de Cristo, hay que admitir que el Verbo encarnado, es decir, Cristo Nuestro Señor, tuvo la plenitud de la sabiduría no sólo en cuanto a los objetos conocidos, sino también en cuanto a las diferencias y modos de conocer. En efecto, Cristo tuvo conocimiento sempiterno por parte de la divinidad, conocimiento sensible por parte de los sentidos y de la carne, conocimiento esencial por parte de la mente y del espíritu. Y ésta fué triple: una por la naturaleza, otra por la gracia y otra por la gloria. De consiguiente, Cristo tuvo la sabiduría como Dios y como hombre, como comprensor y como viador, como iluminado por la gracia y rectamente formado por la naturaleza; en suma, tuvo Cristo cinco maneras de conocer.

La primera es según la naturaleza divina, y de este modo conoció todas las cosas actuales y posibles, finitas e infinitas, con conocimiento actual y comprensivo. La segunda es por la gloria, y de este modo conoció todas las cosas actuales y finitas con conocimiento actual y comprensivo; las cosas infinitas, sin embargo, no las conoció sino tal vez con conocimiento actual o excesivo[2]. La tercera manera es por la gracia; de este modo tuvo conocimiento de todo cuanto se refiere a la redención del género humano. La cuarta, según la naturaleza íntegra tal como la tuvo Adán, y de este modo conoció todo lo que mira a la constitución del universo. La quinta, según la experiencia sensible, y de este modo conoció todo aquello que afecta a los órganos de los sentidos, y en este concepto se dice que *aprendió por sus padecimientos la obediencia.*

2. La razón de lo antedicho es ésta: así como es pro-

[1] Cf. Lexicon : *Influencia.* [2] Cf. Lexicon : *Excesivo.*

est: quia, sicut reparativi principii est nos reparere per liberalissimam gratiam; sic etiam per providentissimam sapientiam. Quod enim secundum ordinem sapientiae conditum fuit non potest absque luce et ordine sapientiae reparari; et ideo, sicut Christus debuit esse immunis ab omni culpa, sic elongatus debuit esse ab omni ignorantia, ac per hoc totaliter repletus supernae sapientiae luce et circumfulgentia. Quapropter cognitionem perfectam habuit secundum utramque naturam et potentiam cognoscitivam et secundum omnem rerum existentiam.

3. Quia ergo res habent esse in aeterna arte et in humana mente et in proprio genere [1]; necesse fuit, Christum habere hanc triformem rerum cognitionem. Quia vero res dupliciter potest cognosci in arte, scilicet vel ab ipso artifice, vel ab alio contemplante artem; similiter habet dupliciter esse et cognosci in mente, etiam praeter acquisitionem, quae Christo non competit propter imperfectionem, scilicet vel secundum habitum innatum, vel secundum habitum infusum; hinc est, quod necessarium fuit ad perfectam sapientiae plenitudinem, quinque modos praedictos reperiri in Christo Deo et homine, ut in arte aeterna cognoscat res et per naturam Deitatis et per gloriam comprehensionis; in mente sua per habitum naturalem et innatum, sicut cognoverunt Adam et Angeli; per habitum gratuitum et infusum, sicut Sancti Dei per Spiritum sanctum illuminati; in proprio vero genere cognosceret via sensus, memoriae et experientiae, quae in nobis facit rem incognitam cognosci [2], in Christo vero rem cognitam secundum unum modum cognosci fecit secundum alium.

4. Quoniam autem divina substantia, virtus et operatio est immensa, hinc est, quod secundum primum modum, qui est per naturam Deitatis, infinita actualiter comprehendit; quodam enim ineffabili modo summe infinito omnis infinitas est finita.

5. Quia vero creaturae quantumcumque sublimatae finita est substantia, virtus et operatio, ita tamen, quod mens humana non quiescit nisi in bono infinito, nec tamen illud proprie comprehendit, quia infinitum non comprehenditur a finito, accepta comprehensione proprie: hinc est, quod quantum ad secundum modum cognoscendi anima Christi per gloriam comprehensionis capit quantumcumque potest capere natura finita per bonum infinitum beatificata, cui est summe unita; ac per hoc ad finita se extendit actualiter comprehendendo, ad infinita vero non nisi forte habitualiter,

---

[1] Cf. supra, pag. 284, nota 3.
[2] Cf. Aristot., II *Poster.*, c. 18 (c. 15), et I *Metaph.*, c. 1.

pio del principio reparador repararnos por la gracia liberalísima, así lo es también repararnos por la providentísima sabiduría. Y en verdad, lo que fué creado según el orden de la sabiduría no puede ser reparado sin la luz y sin el orden de la misma sabiduría; y por tanto, así como Cristo debió estar inmune de toda culpa, así también debió estar inmune de toda ignorancia y, por consiguiente, totalmente repleto de la luz e irradiación de la divina sabiduría. Y así, tuvo perfecto conocimiento según ambas naturalezas y potencias cognoscitivas y según todos los modos de existir que tienen las cosas.

3. Ahora bien, existiendo las cosas en el arte eterno, en la mente humana y en el propio género, necesario fué que Cristo las conociera de tres maneras. Y porque las cosas de dos modos pueden conocerse en el arte eterno, esto es, o por el propio artífice o por otro que lo contempla, y de dos modos también existen y se conocen en la mente —excluído el conocimiento adquirido, que por imperfecto no compete a Cristo—es decir, o por el hábito innato o por el hábito infuso, tenemos que para la perfecta plenitud de la sabiduría es necesario se hallaran en Cristo, Dios y hombre, las cinco maneras de conocer susodichas, de suerte que en el arte eterno conociese las cosas tanto por la naturaleza divina como por la gloria de la comprensión; en su mente, ya por el hábito natural e innato—así las conocieron Adán y los ángeles—ya por el hábito gratuito e infuso—tal es el conocimiento que tienen los santos iluminados por el Espíritu Santo—ya en el propio género, por vía de los sentidos, de la memoria y de la experiencia, vía que si a nosotros nos hace conocer una cosa desconocida, a Cristo, en cambio, le hizo conocer de un modo lo que ya conocía de otro modo.

4. Y como la divina substancia, virtud y operación son inmensas, de aquí es que Cristo, según el primer modo, que es por la naturaleza divina, comprende actualmente infinitas cosas, pues en cierta manera inefable para el ser sumamente infinito toda infinitud es finita.

5. Y como la substancia, virtud y operación de la criatura, por elevada que esté viene a ser finita, y de tal manera finita que la mente humana no descansa sino en el bien infinito ni propiamente comprende el bien infinito ya que lo infinito, tomada la comprensión en sentido propio, no puede ser comprendido por lo finito; colígese de aquí que, respecto a la segunda manera de conocer, el alma de Cristo comprende por la gloria de la comprensión cuantas cosas puede comprender una naturaleza beatificada por el bien infinito, con el que está estrechamente unida; y así, por

vel etiam excedendo. Non enim potest anima aequari Verbo, nec in scientia nec in aliquo alio.

6. Rursus, quia gratia maxime respicit opus reparationis; hinc est, quod secundum tertium modum cognoscendi per gratiam perfectissimam cognovit Christus omnia, quae spectant ad reparationem nostram, longe excellentius et melius quam aliquis Prophetarum, vel etiam Angelorum.

7. Amplius, quia natura hominis bene instituta nata erat omnibus creaturis praeesse et ipsas nosse tamquam eas quae debeant sibi servire, sicut patuit in primi hominis conditione[1]: hinc est, quod quantum ad quartum modum cognoscendi cognovit Christus omnia, quae spectant ad mundanam machinam construendam, longe excellentius quam Adam.

8. Postremo, quia sensus non est perceptivus rerum nisi ad obiecti praesentiam[2]; hinc est, quod secundum cognitionem sensitivam non simul cognoscebat omnia, sed modo haec, modo illa, iuxta quod opportunum erat ad reparationem humani generis faciendam.

CAPUT VII

De perfectione meriti in effectu

1. De plenitudine autem meriti Christi hoc tenendum est, quod in Christo Domino fuit omnis meriti perfectio et plenitudo: primo, quantum ad eum qui merebatur, qui non tantum erat homo, verum etiam Deus. Secundo, quantum ad tempus in quo merebatur, quia ab instanti conceptionis usque ad horam mortis. Tertio, quantum ad id per quod merebatur, quia per perfectissimum habitum caritatis et perfectissimum exercitium virtutis in orando, in agendo et in patiendo. Quarto, quantum ad eum cui merebatur, quia per perfectissimum habitum caritatis et perfectissimum exercitium virtutis in orando, in agendo et in patiendo. Quarto, quantum ad eum cui merebatur, quia non tantum sibi, verum etiam nobis, immo omnibus iustis. Quinto, quantum ad id quod merebatur nobis, quia non tantum gloriam, verum etiam gratiam et veniam, non tantum gloriam spiritus, sed etiam stolam carnis et apertionem ianuae caelestis. Sexto, quantum ad id quod merebatur sibi, quia, licet non mereretur glorificationem mentis, quam iam habebat; me-

[1] Partis II, c. 4 circa finem et c. 11.
[2] Cf. II *Sent.*, d. 8, p. 1, a. 3, q. 2 ad 5; Bonav., tom. III, pag. 342, nota 7, et pag. 738, nota 4.

comprensión actual, se extiende a cosas finitas, pero no a cosas infinitas, a no ser quizá por conocimiento habitual o también por conocimiento excesivo.

6. Además, como la gracia mira principalmente a la obra de la reparación, de ahí es que, según la tercera manera de conocer, que es por la gracia perfectísima, conoció Cristo todo lo tocante a nuestra reparación de manera mucho más excelente y perfecta que ningún profeta o ángel alguno.

7. Además, porque la naturaleza íntegra del hombre era capaz de presidir todas las criaturas y de ver en ellas a sus servidoras de oficio, como se hizo manifiesto en la condición del primer hombre, por eso fué preciso que en cuanto a la cuarta manera de conocer conociese Cristo mucho más perfectamente que Adán todo cuanto a la construcción de la máquina mundana se refiere.

8. Finalmente, porque el sentido no percibe los objetos sino teniéndolos presentes, por eso Cristo, en cuanto al conocimiento sensitivo, no conoció simultáneamente todas las cosas, sino ya éstas, ya aquéllas, según fuese oportuno para la reparación del género humano.

CAPÍTULO VII

De la perfección del mérito en la actuación efectiva

1. En cuanto a la plenitud del mérito de Cristo hay que admitir que Cristo Señor tuvo toda la perfección y toda la plenitud de mérito. Primero, en cuanto al que merecía, que era, no sólo hombre, sino también Dios. Segundo, en cuanto al tiempo en que merecía, pues mereció desde el instante la concepción hasta la hora de la muerte. Tercero, en cuanto a las obras por las que merecía, pues mereció por el perfectísimo hábito de caridad y por el perfectísimo ejercicio de la virtud en el orar, en el obrar y en el padecer. Cuarto, en cuanto a aquel en cuyo favor merecía, pues mereció no sólo para sí, sino también para nosotros y aun para todos los justos. Quinto, en cuanto a aquello que nos merecía, es decir, no sólo la gloria, sino también la gracia y el perdón; no sólo la gloria del alma, sino también la estola del cuerpo y la apertura de las puertas del cielo. Sexto, en cuanto a aquello que mereció para sí, pues aunque no mereciera la

rebatur tamen glorificationem corporis et accelerationem resurrectionis et clarificationem sui nominis et dignitatem iudiciariae potestatis. Septimo, quantum ad modum quo merebatur. Cum enim tripliciter dicatur aliquis mereri: vel de indebito faciendo debitum, vel de debito faciendo magis debitum, vel de debito uno modo faciendo debitum alio modo [1]; omnibus his modis meruit nobis, tertio tantum modo meruit sibi, faciente hoc plenitudine gratiae Spiritus sancti, per quam Christus simul erat beatus et in statu merendi, ita quod super eius meritum omnia merita nostra habent fundari [2].

2. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est; quia, cum in principio reparativo, Christo scilicet Domino nostro, necesario fuerit plenitudo gratiae et sapientiae, quae sunt nobis origo recte et sancte vivendi; necesse est, quod in Christo fuerit plenitudo et perfectio omnis meriti secundum omnem modum plenitudinis. Quia enim in Christo fuit plenitudo gratiae unionis [3] per quam erat Deus ab instanti conceptionis, habens gloriam comprehensionis et motum liberi arbitrii; hinc est, quod necessario fuit in Christo perfectio meriti et quantum ad excellentissimam dignitatem merentis et quantum ad celerrimam opportunitatem temporis.

3. .Rursus, quia fuit in eo plenitudo gratiae singularis personae, per quam habuit firmissimam caritatem et omnes virtutes perfectas quantum ad habitus et exercitia; necesse fuit, quod in eo esset plenitudo meriti quantum ad id per quod contingit mereri, cuiusmodi est radix caritatis et actus multiplicis nobilitatis [4].

4. Amplius, quia fuit in eo plenitudo gratiae capitis, per quam plenissimam habuit influentiam in membra sua; hinc est, quod plenitudinem habuit meriti non tantum respectu sui, sed etiam respectu nostri, quibus, sicut omnia spiritualia, quae habemus, influit ratione Deitatis, sic meruit ratione assumptae humanitatis, sive sint bona status praesentis, sive aeternae felicitatis.

5. Postremo, quia tantorum charismatum plenitudo necessario ponebat in Christo summam et perfectam felicitatem secundum sui partem superiorem, licet dispensative

[1] Pro explicando hoc triplici modo servit exemplum de homine, cui vita aeterna debetur vel propter gratiam de novo susceptam (quae, licet ad ipsam sese disposuerit, tamen ipsi non debebatur), vel gratiae cooperando, vel non solum operando, sed etiam patiendo.

[2] De hoc cap. vide III *Sent.*, d. 18 per totam et d. 17, a. 2, q. 1, ubi de *oratione* Christi.

[3] Cf. supra c. 5, ubi etiam de gratia singularis personae et capitis.

[4] Hieron., *Epist. 148* (alias 14), n. 21: «Summa apud Deum nobilitas, clarum esse virtutibus.» [Cf. I *Cor.*, 1, 26 seqq.].

glorificación del alma, de que ya gozaba, mereció, sin embargo, la glorificación del cuerpo, y la aceleración de la resurrección, y el esclarecimiento de su nombre, y la dignidad de la potestad judicial. Séptimo, en cuanto al modo como merecía, pues como haya tres maneras de merecer, a saber: convirtiendo una cosa no debida y no merecida en cosa debida y merecida, o una cosa debida y merecida en cosa más debida y más merecida, o una cosa debida y merecida de un modo en cosa debida y merecida de otro modo; de todos estos tres modos Cristo mereció para nosotros, aunque solamente del tercer modo mereció para sí mismo, siendo todo esto efecto de la plenitud de la gracia del Espíritu Santo, por la cual era a un tiempo bienaventurado y capaz de merecer, de tal modo que sobre sus méritos han de cimentarse todos los nuestros.

2. La explicación para entender lo antedicho es ésta: existiendo necesariamente en nuestro Principio reparativo, que es Cristo Señor nuestro, la plenitud de la gracia y de la sabiduría, que son para nosotros el origen de una vida recta y santa, preciso fué que Cristo tuviera la plenitud y perfección de todo mérito según todos los modos de plenitud. En efecto, como Cristo tuviese la plenitud de la gracia de unión, por la cual era Dios desde el instante de la concepción, y como estuviese dotado de la gloria de la comprensión y del libre albedrío, de ahí que tuviese también la perfección del mérito no sólo por razón de la excelentísima dignidad de la persona que merecía, sino también por razón de la prontísima oportunidad del tiempo.

3. Además, porque tuvo la plenitud de la gracia de la persona singular, que le comunicaba una firmísima caridad y todas las virtudes perfectas en cuanto al hábito y en cuanto al ejercicio, por eso fué necesario poseyera la plenitud del mérito en orden a las obras en cuya virtud mereció, como son la caridad, raíz de las virtudes, y los actos de multiforme excelencia virtuosa.

4. Además, porque tuvo la plenitud derivada de la gracia capital, mediante la cual influía plenísimamente en sus miembros, por eso tuvo también la plenitud del mérito no sólo respecto a sí mismo, sino también respecto a nosotros, en cuyo beneficio, así como por razón de su divinidad comunica como causa eficiente todos los bienes espirituales que tenemos, así también los mereció por razón de la humanidad asunta, sean los bienes de la vida presente o sean los bienes de la eterna felicidad.

5. Finalmente, como la plenitud de tantos carismas colocaba a Cristo en un estado de suma y perfecta felicidad según su porción superior, aunque por nosotros, por volun-

propter nos esset in statu viae; hinc est, quod perfectionem habuit meriti, quantum ad id quod meruit sibi, quia non gloriam et beatitudinem animae concreatam, quae naturaliter in ipso omne meritum anteibat, sed solum illa, cum quibus status viae stare non poterat sicut stolam carnis cum glorificatione suae excellentissimae dignitatis.

6. Hinc est etiam, quod perfectionem habuit meriti quantum ad modum merendi. Quia enim in ipso ab instanti conceptionis fuit perfectissima plenitudo, statim omnia meruit, quae potuit mereri respectu sui; ac per hoc de debito uno modo facere potuit debitum alio modo; de indebito autem debitum, vel de debito magis debitum facere non potuit sibi; quia nullo modo potuit in sanctitate proficere, cum a principio esset sanctissimus. Fecit tamen hoc nobis, qui merito ipsius *iustificamur per gratiam*[1], proficimus in iustitia et per aeternam gloriam coronamur.

7. Ac per hoc in merito Christi radicata sunt omnia merita nostra, sive satisfactoria poenae, sive meritoria vitae aeternae, quia nec ab offensa summi boni digni sumus absolvi, nec immensitatem aeterni praemii, quae Deus est, digni sumus lucrari nisi per meritum hominis-Dei, cui dicere possumus et debemus; *Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine*[2]. Ipse, inquam, est Dominus, cui Propheta dicit: *Dixi Domino*: *Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges.*

CAPUT VIII

DE PASSIONE CHRISTI QUANTUM AD STATUM PATIENTIS

1. Postquam circa Verbum incarnatum considerata est unio naturarum, considerata nihilominus plenitudo charismatum, deinde consideranda est tolerantia passionum; circa quam considerandus est status patientis, modus patiendi et exitus passionis[3].

2. De statu patientis haec tenenda sunt, scilicet quod Christus assumsit non tantum humanam naturam, sed etiam defectus circa naturam. Assumsit enim poenalitates corpo-

[1] *Rom.*, 3, 24 : *Iustificati gratis per gratiam ipsius.*
[2] *Isai.*, 26, 12 : *Domine, dabis pacem nobis; omnia enim opera nostra operatus es nobis.*—Seq. locus est *Ps.*, 15, 2.—Cf. III *Sent.*, d. 20, q. 3 seq., et IV *Sent.*, d. 15, p 1, q. 1.
[3] De his tribus agitur in hoc et 2 seqq. capp.

taria dispensa, se hallaba en estado de viador, hemos de concluir que tuvo la perfección del mérito en cuanto a los bienes que mereció para sí mismo no porque mereciera para sí la gloria y la felicidad, creada juntamente con el alma, estado que precede naturalmente a todo mérito que viene de Cristo, sino por merecer aquellos bienes que no pueden concertarse con la condición de los viadores, como la estola del cuerpo juntamente con la glorificación de su excelentísima dignidad.

6. De aquí se sigue también que tuvo la perfección del mérito en cuanto al modo de merecer. Y en verdad, por tener desde el primer momento de la concepción perfectísima plenitud, mereció al instante todo lo que pudo merecer respecto de sí mismo; y así, una cosa merecida ya por un título pudo merecerla por otro nuevo título; pero merecer una cosa que no tenía aún merecida o merecerla más de lo que tenía merecida, esto no le fué posible, porque de ningún modo pudo progresar en la santidad, santísimo como era desde el principio. De todos estos modos mereció, en cambio, para nosotros, que por sus méritos *somos justificados por la gracia,* progresamos en la justicia y somos coronados en la eterna gloria.

7. Y por esto todos nuestros méritos están radicados en los méritos de Cristo, ya sean satisfactorios de la pena, ya meritorios de la vida eterna, porque no somos dignos de ser absueltos de la ofensa del sumo Bien ni somos dignos de lucrar la inmensidad del eterno premio, que es Dios, sino por el mérito del Hombre-Dios, a quien podemos y debemos decir: *Todas nuestras obras has obrado en nosotros.* Es el mismo Señor, digo, a quien dice el profeta: *Dije al Señor: mi Señor eres Tú, por cuanto no tienes necesidad de mis bienes.*

CAPÍTULO VIII

DE LA PASIÓN DE CRISTO EN CUANTO AL ESTADO DEL PACIENTE

1. Después de haber considerado acerca del Verbo encarnado la unión de las naturalezas y la plenitud de los carismas, queda por considerar el sufrimiento de los dolores, donde se ha de poner a nuestra consideración el estado del paciente, el modo de padecer y los efectos de la Pasión.

2. Acerca del estado del paciente se ha de admitir que Cristo asumió no sólo la naturaleza humana, sino también los defectos inherentes a la misma naturaleza. Asumió, en

rales, ut famem, sitim et lassitudinem; assumsit etiam spirituales, ut tristitiam, gemitum et timorem; nec tamen omnes corporales assumsit, sicut sunt defectus aegritudinum multiformium, nec omnes spirituales, sicut sunt ignorantia et rebelliones carnis ad spiritum; nec qualitercumque, quia sic necessitatem patiendi suscepit, ut nihil pati posset invite, nec secundum voluntatem Deitatis nec secundum voluntatem rationis, licet passio fuerit contra voluntatem sensualitatis et carnis, sicut exprimit oratio Salvatoris, quae dicit: *Non sicut ego volo, sed sicut tu vis* [1].

3. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia, cum principium reparativum in reconciliando necessario habeat mediatoris officium; ideo necesse est, quod habeat convenientiam cum utroque extremorum non solum quantum ad naturam, verum etiam quantum ad ea quae sunt circa naturam. Quoniam ergo Deus est iustus et beatus, impassibilis et immortalis; homo vero lapsus est peccator et miser, passibilis et mortalis; necesse fuit, mediatorem *Dei et hominum* [2], ut hominem posset reducere ad Deum, cum Deo communicare in iustitia et beatitudine, cum homine vero in passibilitate et mortalitate; ut sic, habendo "mortalitatem transeuntem et beatitudinem permanentem", hominem reduceret de praesenti miseria ad vitam beatam; sicut econtra angelus malus, habendo immortalitatem cum miseria et iniustitia, fuit mediator faciens cadere in culpam et miseriam per suggestionem suam. Quoniam ergo Christus mediator debuit habere innocentiam et beatitudinem fruitionis cum mortalitate et passibilitate; hinc est, quod simul debuit esse viator et comprehensor. De omni enim statu aliquid habuit in se, secundum quod dicitur [3] assumsisse de statu innocentiae peccati immunitatem, de statu naturae lapsae mortalitatem, de statu vero gloriae beatitudinem fruitionis perfectae.

4. Rursus, quoniam poenalitates vitiosae, sicut sunt illa quatuor propter peccatum originale inflicta, scilicet ignorantia, infirmitas, malitia et concupiscentia [4], stare non possunt cum perfectissima innocentia; hinc est, quod has nec assumere debuit nec assumsit. Quia vero poenae, quae sunt exercitativae virtutis perfectae et testificativae humanitatis verae, non simulatae, potissime illae sunt quae respiciunt

---

[1] *Matth.*, 26, 39. Vulgata omittit *vis*.—De hoc cap., cf. III *Sent.*, d. 15-18.

[2] I *Tim.*, 2, 5.—Vide III *Sent.*, d. 19, a. 2, q. 2., in cuius fine allegatur pro hac expositione August., IX *De civ. Dei*, c. 15, ex quo etiam hic quaedam verbotenus (v. g., *mortalitatem transeuntem et beatitudinem permanentem*) proferuntur.

[3] A Boethio, *De una Persona et duabus naturis*, c. 8. Vide III *Sent.*, d. 12, a. 2, q. 1 ad 4, et d. 16, a. 1, q. 3 ad 2.

[4] Vide supra pag. 300, nota 3 in fine.

efecto, penalidades corporales, como el hambre, la sed y la fatiga; asumió también penalidades espirituales, como la tristeza, los gemidos y el temor; pero no asumió, sin embargo, todas las penalidades corporales, como son los defectos de tantas y tan varias enfermedades, ni todas las penalidades espirituales, tales como la ignorancia y la rebeldía de la carne contra el espíritu; ni las asumió de cualquier manera, porque de tal suerte vino a experimentar la necesidad de padecer que ninguna cosa pudiera sufrir forzado, ni en cuanto a la voluntad divina ni en cuanto a la voluntad racional, por más que la Pasión fué, sin duda, contra la voluntad sensitiva y de la carne, conforme lo expresa la oración del Salvador que dice: *No como yo quiero, sino como tú.*

3. La razón para entender lo ya dicho es la siguiente: porque teniendo necesariamente el primer Principio en la obra de la reconciliación el oficio de mediador, por eso es necesario que convenga con ambos extremos no sólo en la naturaleza, sino también en las propiedades correspondientes a la naturaleza. Por consiguiente, como Dios sea justo y bienaventurado, impasible e inmortal, y el hombre caído, en cambio, sea pecador y miserable, pasible y mortal, menester fué que para reducir el hombre a Dios *el mediador entre Dios y los hombres* tuviese en común con Dios la justicia y la bienaventuranza y con el hombre el ser pasible y mortal, a fin de que de esta manera, "poseyendo transitoriamente la mortalidad y permanentemente la bienaventuranza", trasladara al hombre de la miseria presente a la vida bienaventurada, no de otra suerte que, por vía contraria, el ángel malo, en posesión de la inmortalidad junto con la miseria e injusticia, fué mediador que, por sugestión suya, precipitó al hombre en la miseria y en la culpa. Así que como Cristo mediador debió tener no sólo la inocencia y la bienaventuranza fruitiva, sino también la condición de pasible y mortal, de aquí que hubo de ser, asimismo, viador y comprensor a un tiempo. Y en verdad, de todos los estados vino a participar alguna cosa, por lo cual se dice que del estado de inocencia asumió la exención del pecado; del estado de naturaleza caída, la mortalidad, y del estado de gloria, la bienaventuranza perfectamente fruitiva.

4. Además, puesto que no pueden componerse con una inocencia muy perfecta las penalidades viciosas que a causa del pecado original se nos infligen, tales como la ignorancia, la enfermedad, la malicia y la concupiscencia, de ahí que semejantes penalidades no debió asumirlas ni tampoco las asumió. Y como las penalidades que ejercitan la virtud perfecta y dan testimonio de una humanidad no aparente, sino verdadera, son principalmente las que se re-

naturam in communi, sicut fames et sitis in absentia alimenti, tristitia et timor in praesentia nocumenti; hinc est, quod illas debuit assumere et assumsit.

5. Postremo, quia nullus innocens debet invitus aliquam poenam sustinere[1], quia hoc esset contra ordinem divinae iustitiae; nullus etiam mortalis vult mori et pati secundum appetitum naturae, quae naturaliter refugit mortem: hinc est, quod Christus habere debuit huiusmodi poenalitates, sic tamen, ut nihil posset pati invite secundum rationem, non solum propter beatitudinem et Deitatem omnipotentem sibi unitam, per quam poterat repellere omnia; sed etiam propter perfectissimam innocentiam, quae secundum ordinem naturalis iustitiae nihil permittitur pati invite; sic etiam pateretur, ut tamen hoc esset contra naturalem inclinationem et appetitum naturae, qui est in sensualitate et carne. Et hinc est, quod Christus, orans secundum rationem, voluntatem carnis exprimebat, qua passionem refugiebat, cum dicebat: *Transeat a me calix iste*[2]; voluntatem tamen rationis voluntati Patris conformabat et appetitui carnis praeponebat, cum dicebat; *Non mea voluntas, sed tua fiat.* Et sic una voluntas non erat alteri contraria; quia "secundum voluntatem divinam quod iustum erat voluit, secundum voluntatem rationis iustitiae consensit, sed secundum voluntatem carnis poenam recusavit, sed tamen iustitiam non accusavit. Et sic unaquaeque voluntas quod suum erat operabatur et quod ad se pertinebat sequebatur; voluntas divina iustitiam, voluntas rationalis obedientiam, voluntas carnis naturam"[3], ac per hoc non erat in Christo colluctatio et pugna, sed pacata ordinatio et tranquillitas ordinata.

CAPUT IX

DE PASSIONE CHRISTI QUANTUM AD MODUM PATIENDI

1. De modo autem patiendi hoc tenendum est, quod Christus passus est passione generalissima, passione acerbissima, passione ignominiosissima, passione interemptoria, sed vivificativa. Passione, inquam generalissima quantum ad naturam humanam, non solum secundum omnia membra corporis principalia, verum etiam secundum omnem animae po-

[1] Cf. supra pag. 278, nota 1.

[2] *Matth.*, 26, 39.—Seq. locus habetur ibid. non iisdem verbis, quae sumta sunt ex *Luc.*, 22, 12.

[3] Hugo a S. Vict. in *Libello de Quatuor Voluntat. in Christo*. In textu originali plura interseruntur. Cf. I *Sent.*, d. 48, a. 2, q. 2 in corp., et III *Sent.*, d. 17, a. 1, q. 3 in corp.

fieren a la naturaleza común, como el hambre y la sed en ausencia del alimento y la tristeza y el temor en presencia de lo perjudicial, de ahí que estas penalidades debió asumirlas y las asumió de hecho.

5. Ultimamente, puesto que un inocente no puede ser obligado a sufrir por fuerza castigo alguno, por ser esto contrario al orden de la divina justicia, y puesto que un mortal no quiere padecer ni morir, siguiendo el natural apetito, que naturalmente rehusa la muerte, de aquí que Cristo debió experimentar estas penalidades; pero de tal manera que por una parte nada pudiese padecer por fuerza según su voluntad racional, no sólo por razón de su bienaventuranza y unión con la divinidad todopoderosa, por quien érale dado rechazar todo lo adverso, sino también por razón de su perfectísima inocencia, a la cual, conforme al orden de la justicia natural, no se le permite padecer por fuerza, y por otra padeciese de suerte que el sufrir fuera contra la inclinación y apetito de la naturaleza, que reside en la parte sensitiva y en la carne. Y de aquí resulta que Cristo, orando según su voluntad racional, expresaba la voluntad de la carne, que le hacía rehusar la Pasión, cuando decía: *Pase de mí este cáliz.* Y así y todo, conformaba la voluntad racional con la voluntad del Padre, anteponiéndola a la voluntad de la carne, al decir: *No se haga mi voluntad, sino la tuya.* Por donde en Cristo no había discrepancia de voluntades, ya que "según la voluntad divina, quiso lo que era justo; según la voluntad racional, aprobó la justicia, y según la voluntad de la carne, rehusó la pena, pero sin reprobar la justicia. Y así, cada una de las voluntades no sólo tenía operación propia, sino también propio objeto, a que tendía: la voluntad divina, la justicia; la voluntad racional, la obediencia; la voluntad de la carne, la naturaleza"; y en esta forma no existía en Cristo lucha ni contradicción, sino un orden tranquilo y una tranquilidad ordenada.

CAPÍTULO IX

DE LA PASIÓN DE CRISTO EN CUANTO AL MODO DE PADECER

1. Acerca del modo de padecer se ha de admitir que Cristo sufrió pasión generalísima, pasión acerbísima, pasión ignominiosísima y pasión mortal, pero vivificante. Sufrió pasión generalísima en cuanto a la naturaleza humana no sólo en todos los miembros principales del cuerpo, sino también

tentiam, licet nihil pati posset secundum divinam naturam. Passus est etiam passione acerbissima, quia non solum dolendo, ut patiens per vulnera, sed etiam condolendo, ut compatiens propter nostra delicta. Passus est etiam passione ignominiosissima et propter patibulum crucis, quae erat supplicium pessimorum, et propter consortium iniquorum, videlicet latronum, *cum quibus fuit deputatus* [1]. Passus est etiam passione interemptoria per separationem animae a corpore, salva tamen unione utriusque cum Deitate. Anathema enim est qui dicit, Dei Filium naturam, quam semel assumserat, aliquando reliquisse.

2. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia reparativum principium, sicut ordinate produxit, sic et ordinate reparare debuit genus humanum. Sic igitur reparare debet, ut salva sit libertas arbitrii, salvus sit nihilominus honor Dei, salvus sit etiam ordo regiminis universi [2]. Quia ergo reparare debuit, salva libertate arbitrii, reparavit dando exemplum efficacissimum: exemplum autem illud efficacissimum est, quod invitat et informat ad culmen virtutum. Nihil autem magis informat hominem ad virtutem quam exemplum tolerandi mortem propter iustitiam et obedientiam divinam, mortem, inquam, non quamcumque, sed poenalissimam. Nihil vero magis incitat quam tanta benignitas, qua pro nobis altissimus Dei Filius absque nostris meritis, immo cum multis nostris demeritis *posuit animam suam* [3]; quae bengnitas tanto maior ostenditur, quanto pro nobis graviora et abiectiora sustinuit, vel pati voluit. Deus *enim proprio Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum; quomodo non etiam cum illo omnia nobis donavit?* Ex quo invitamur ad ipsum amandum et amatum imitandum.

3. Rursus, quia reparare debuit, salvo honore Dei, ideo reparavit offerendo obsequium satisfactorium. "Est autem satisfacere honorem Deo debitum rependere" [4]. Honor autem Deo subtractus per superbiam et inobedientiam respectu rei, ad quam homo astringitur, nullo modo melius restituitur quam per humiliationem et obedientiam ad eam rem, ad quam nullatenus tenebatur. Quoniam ergo Christus Iesus in quantum Deus aequalis erat Patri *in forma Dei;* in quantum homo innocens nullatenus erat debitor mortis; dum *semetip-*

[1] *Isai.*, 53, 12: *Cum sceleratis reputatus est. Marc.*, 15, 28, et *Luc.*, 22, 37: *Cum iniquis reputatus* [Luc. *deputatus*] *est.*—De poena Christi generalissima et acerbissima, cf. III *Sent.*, d. 16 per totam; de passione interemptoria vide ibid., d. 21 per totam, in qua a. 1, q. 1, fundam. 1, legitur: Augustinus et Damascenus: Anathema sit qui dicit, Verbum deposuisse quod semel assumsit.

[2] Vide III *Sent.*, d. 20, q. 5.

[3] I *Ioan.*, 3, 16.—Seq. locus est *Rom.*, 8, 32; *Qui etiam proprio,* etc.

[4] Secundum Anselm., I *Cur Deus homo,* c. 11 et 20. Cf. IV *Sent.*, d. 15, p. I, q. 1, et p. II, a. 1, q. 1.

en todas las potencias del alma, aunque según la naturaleza divina no pudiera padecer cosa alguna. Sufrió pasión acerbísima ya por la dolencia que le causaban sus propias heridas, ya por la condolencia que le producía la compasión por nuestros delitos. Sufrió pasión ignominiosísima tanto por el tormento de la cruz, suplicio reservado a hombres pésimos, como por la compañía de malhechores, o sea de los ladrones, *entre los cuales fué contado.* Sufrió, por fin, pasión mortal, pues el alma se separó del cuerpo, quedándose, sin embargo, a salvo la unión del alma y del cuerpo con la divinidad. Porque es anatema el que dice que el Hijo de Dios abandonó en algún tiempo lo que una vez asumió.

2. La razón para entender lo que acabamos de decir es la siguiente: el Principio reparador, así como ordenadamente produjo el humano linaje, así también hubo de repararlo ordenadamente. Por consiguiente, de tal manera debe repararlo que deje a salvo la libertad del albedrío, el honor de Dios y el orden del gobierno universal. Porque hubo de reparar, pues, el humano linaje salvando la libertad del albedrío, lo reparó mediante un ejemplo eficacísimo, a saber: no sólo incitando, sino también enseñando a subir a la cima de las virtudes. Nada enseña tanto al hombre la práctica de la virtud como el ejemplo del que sufre la muerte por la justicia y obediencia a Dios, y no una muerte cualquiera, sino extremadamente penosa. Ni hay cosa que más incite a la virtud que aquella benignidad tan grande por la cual el altísimo Hijo de Dios, existiendo de nuestra parte no méritos, sino muchos deméritos, *puso la vida por nosotros;* benignidad que se manifiesta tanto mayor cuanto que los tormentos que sufrió o quiso sufrir fueron más graves y más abyectos. *Dios no perdonó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros;* ¿cómo no nos donó también con él todas las cosas? Todo esto nos mueve a amar y, amando, a imitar al altísimo Hijo de Dios.

3. Además, porque hubo de reparar el humano linaje, salvando el honor de Dios, por eso lo reparó ofreciendo un obsequio satisfactorio. "Satisfacer, en efecto, es devolver a Dios el honor que se le debe." Y el honor sustraído a Dios por la soberbia y desobediencia en cosa a que el hombre está obligado, en manera alguna se restituye mejor que por la humillación y obediencia en cosa a que de ningún modo está obligado. Ahora bien; porque Cristo Jesús, como Dios, era igual al Padre en la naturaleza divina y como hombre inocente de ninguna manera estaba sometido a la ley de la muerte, *al anonadarse a sí mismo y hacerse obediente hasta*

sum exinanivit et factus est obediens usque ad mortem[1], exsolvit Deo quae non rapuit per obsequium satisfactionis perfectae, et obtulit sacrificium suavitatis summae pro perfecta Dei placatione.

4. Postremo, quia reparare debuit, salvo ordine regiminis universi, ideo per remedium convenientissimum reparavit. Convenientissimum autem est, ut contraria contrariis curentur[2]. Quia ergo homo, volens esse sapiens ut Deus, peccavit, in ligno vetito volens delectari, ita quod inclinatus est ad libidinem, erectus in praesumtionem; ac per hoc totum genus humanum infectum est et perdidit immortalitatem et incurrit debitam mortem: hinc est quod ad hoc, quod homo repararetur convenienti remedio, Deus factus homo voluit humiliari et in ligno pati; et contra universalem infectionem pati passione generalissima, contra libidinem passione acerbissima, contra praesumtionem passione ignominiosissima, contra mortem debitam et invitam pati voluit mortem non meritam, sed voluntariam.

5. Quia ergo generalitas corruptionis in nobis infecerat non solum corpus et animam, sed etiam omnem animae potentiam[3]; hinc est quod Christus passus est in omni corporis parte et in omni potentia animae et in superiori portione rationis, quae summe in Do delectabatur ut ratio et propter unionem sui ad superius, et summe patiebatur ut natura et propter coniunctionem ad inferius, quia Christus erat viator et comprehensor simul.

6. Rursus, quia libido vehementer infecerat in nobis animam et carnem et quantum ad carnalia et quantum ad spiritualia peccata[4]; hinc est, quod Christus et acerbissima passione passus est in carne et amarissima compassus est in anima. Et quia in carne erat maxima aequalitas complexionis et perfecta vivacitas sensuum, in anima vero summa caritas ad Deum et summa pietas ad proximum; hinc est, quod uterque dolor fuit intensissimus.

7. Amplius, quia tumor superbiae aliquando consurgit interius ex praesumtione, aliquando exterius ex ostentatione et aliena laude; ideo ad remediandum omnem superbiam Christus passus est utrumque genus ignominiae et in se patiente et in comitatu quem habuit in passione.

8. Postremo, quia haec omnia non attingebant divinam

[1] *Phil.*, 2, 6-8.—Immediate post respicitur *Ps.* 68, 5: *Quae non rapui tunc exsolvebam.* Cf. August. in hunc loc., ex quo quaedam referuntur II *Sent.* lit. Magistri, d. XXII, c. 4.

[2] Vide supra pag. 256, notam 2.—De seqq. vide supra p. III, c. 3 et 4.

[3] Cf. supra p. III, c. 5 seq.

[4] Vide supra p. III, c. 8.

la muerte, pagó a Dios, mediante un obsequio satisfactorio perfecto, lo que nunca arrebató, y le ofreció un sacrificio de suavidad suma para aplacarle cumplidamente.

4. Por último, porque hubo de reparar el humano linaje, salvando el orden del gobierno universal, por eso lo reparó por medio de un remedio convenientísimo. Y convenientísimo es que los males contrarios queden curados con sus remedios contrarios. Pues bien; puesto que el hombre, codicioso de saber como Dios, pecó queriendo deleitarse en el fruto del árbol prohibido, de manera que quedase inclinado para la sensualidad y erguido para la presunción, y, por lo mismo, el humano linaje vino a inficionarse, perdiendo la inmortalidad e incurriendo en merecida muerte; de ahí es que, a fin de ser reparado el hombre por medio de un remedio conveniente, Dios hecho hombre quiso humillarse y sufrir en el árbol de la cruz: quiso sufrir, en efecto, contra la corrupción universal, pasión generalísima; contra la sensualidad, pasión acerbísima; contra la presunción, pasión ignominiosísima, y contra la muerte merecida y forzada una muerte inmerecida, pero voluntaria.

5. Y así, porque la generalidad de la corrupción había inficionado en nosotros no sólo el cuerpo y el alma, sino también todas las partes del cuerpo y todas las potencias del alma; de ahí que Cristo padeció en todas las partes del cuerpo y en todas las potencias del alma y aun en la porción superior de la razón, la cual, como razón y por su unión con las cosas superiores, gozábase sumamente en Dios, y como naturaleza y por su unión con cosas inferiores, padecía sumo dolor, siendo como era Cristo viador y comprensor a un tiempo.

6. Además, porque la sensualidad impetuosamente había inficionado en nosotros el alma y la carne, tanto con pecados carnales como con pecados espirituales; de ahí que Cristo padeciese no sólo acerbísimos dolores en la carne, sino también dolores amarguísimos, por la compasión, en el alma. Y porque el cuerpo era de complexión proporcionada en extremo y la sensibilidad vivísima y el alma de Cristo tenía suma caridad para con Dios y suma conmiseración para con el prójimo; de ahí que los dolores del cuerpo y los del alma fueran intensísimos.

7. Además, porque la hinchazón de la soberbia se levanta a veces interiormente por la presunción y a veces exteriormente por la ostentación y alabanzas ajenas; por eso, para remediar y curar toda soberbia, Cristo padeció ambos géneros de ignominia, sufriendo ya en su persona, ya en la compañía que tuvo en la pasión.

8. Finalmente, porque todos estos dolores llegaban a

naturam impassibilem, sed solum humanam; hinc est, quod in morte Christi sic facta est divisio animae a carne, ut tamen salva esset unitas personae et unio tam carnis quam animae cum Deitate. Et quia unio animae cum corpore facit hominem et facit vivum; hinc est, quod Christus non fuit homo in illo triduo, licet anima et caro essent unitae cum Verbo [1]. Unde quia mors in humana natura non potuit mortem inducere in personam, quae semper fuit viva; ideo mortua est mors in vita, et per Christi mortem *absorpta est mors in victoria* [2], et princeps mortis devictus, ac per hoc homo a morte et causa mortis per meritum mortis Christi tanquam per medium efficacissimum liberatus.

CAPUT X

De passione Christi quantum ad exitum passionis

1. De exitu autem passionis Christi et fructu haec indubitanter tenenda sunt, quod anima Christi post passionem descendit ad infernum sive ad limbum, ad liberationem non omnium, sed eorum qui inter membra Christi decesserunt per fidem vivam, vel per fidei Sacramenta. Post haec tertia die resurrexit a mortuis resumendo corpus, quod prius vivificaverat, sed non tale, quale prius fuerat; quia prius fuit passibile et mortale, postquam autem resurrexit, impassibile et immortale, vivens perpetuo. Deinde post quadraginta dies ascendit ad caelos, ubi, super omnem creaturam exaltatus, sedet ad dexteram Patris [3]. Quod dictum intelligitur non quantum ad situm, qui non competit Deo Patri, sed quantum ad excellentiam bonorum, quia residet in potioribus bonis Patris. Postremo, interiectis decem diebus, misit in Apostolos promissum Spiritum sanctum, per quem congregata est Ecclesia gentium et ordinata secundum diversas distributiones officiorum et gratiarum.

2. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia, sicut Christus in quantum Verbum increatum perfectissime omnia formavit, sic in quantum incarnatum omnia

[1] Cf. III *Sent.*, d. 22, q. 1.

[2] I *Cor.*, 15, 54.—Cf. III *Sent.*, d. 19, a. 1 per totum.

[3] Cf. *Marc.*, 16, 19, et *Act.*, 1, 1 seqq.; ibid., 2, 1 seqq., de missione Spiritus sancti.—Explicatio annexa dictionis *sedere ad dexteram Patris* est secundum *Glossam* in *Ps.* 109, 1, de qua vide Bonav., tom. III, pag. 395, totam 7. Cf. etiam II *Sent.*, d. 2, p. II, dub. 2.—De hoc cap. vide III *Sent.*, d. 22, q. 4-6.

tocar no a la divina naturaleza, que es impasible, sino exclusivamente a la humana; de ahí es que en la muerte de Cristo de tal suerte se separó el alma del cuerpo que quedó a salvo no sólo la unidad personal, sino también la unión de la carne y del alma con la divinidad. Y porque la unión del alma con el cuerpo constituye el hombre, y lo constituye viviente; de ahí que Cristo no fué hombre en el triduo de su muerte, aunque el alma y el cuerpo estuvieron unidos con el Verbo. Y así, porque la muerte que recaía en la naturaleza humana no se transfería a la persona, que siempre fué viva; por eso murió la muerte en la vida, y por la muerte de Cristo *fué absorbida la muerte en la victoria* y el príncipe de la muerte vencido, quedándose en virtud del mérito de la muerte de Cristo, como por medio eficacísimo, liberado el hombre no sólo de la muerte, sino también de la causa de la muerte.

CAPÍTULO X

De la pasión de Cristo en cuanto a sus efectos

1. En cuanto a los efectos y frutos de la Pasión de Cristo, se ha de admitir, sin género de duda, que su alma después de la Pasión descendió al infierno o al limbo para librar de allí no a todos, sino a los que murieron siendo, mediante la fe viva o mediante los sacramentos de la fe, miembros de Cristo. Realizada esta liberación, resucitó al tercer día de entre los muertos, volviendo a tomar su alma el cuerpo que había vivificado antes, aunque no en su estado anterior, pues el cuerpo de Cristo, que antes de su resurrección era pasible y mortal, tornóse después de ella impasible e inmortal, gozando de vida perdurable. Después, transcurridos cuarenta días, subió a los cielos, donde está sentado sobre todas las criaturas a la diestra del Padre, expresión que se entiende no del sitio, que no compete al Dios Padre, sino de la excelencia de sus bienes, porque, a decir verdad, Cristo está sentado en medio de los bienes más excelentes del Padre. Finalmente, pasado el intervalo de diez días, envió sobre los apóstoles al Espíritu Santo que les tenía prometido, cuya obra fué congregar la Iglesia de las gentes y jerarquizarla según las diversas distribuciones de oficios y de gracias.

2. Y la razón para entender lo que acabamos de decir es la siguiente: porque así como Cristo, en cuanto Verbo increado, perfectísimamente formó todas las cosas, así tam-

perfectissime reformare debuit. Decet enim perfectissimum principium opus non dimittere citra perfectum, debuit ergo reparatorium principium redemptionis humanae remedium perducere ad perfectum. Ad hoc autem, quod esset perfectissimum, oportuit, quod esset sufficientissimum et efficacissimum.

3. Quia ergo sufficientissimum, ideo se extendit ad caelestia, terrestria et infernalia. Quia ergo per Christum sunt infernalia recuperata, terrestria remediata, caelestia redintegrata; ita quod primum horum fecit per veniam, secundum per gratiam et tertium per gloriam: ideo post passionem anima descendit ad inferos ad liberandum in inferno detentos; deinde resurrexit a mortuis ad vivificandum in peccatis mortuos; ascendit ad caelos reducendo captivitatem [1] ad redintegrandum Ierusalem caelestem; misit Spiritum sanctum ad aedificandum Ierusalem terrestrem. Quae omnia necessario consequuntur et exiguntur ad sufficientiam reparationis humanae.

4. Rursus, quia remedium illud fuit efficacissimum tam in eos qui Christi adventum praecesserunt, quam in eos qui sequuntur, qui tamen ad ipsum Christum accesserunt et accedunt et eius membra fuerunt et sunt; tales autem sunt qui adhaerent ei per fidem, spem et caritatem; ideo remedium illud efficaciam habere debuit primo in eos qui in Christum crediderunt, credendo speraverunt et sperando amaverunt; ac per hoc statim debuit ad inferos descendere ad ipsorum liberationem. Unde aperta ianua caeli per Christi passionem, qui satisfaciendo amoverat rhomphaeam [2] mutando sententiam divinam eripuit de inferno omnia membra sua.

5. Debuit etiam habere efficaciam praecipuam in eos qui Christi adventum sequuntur, ut attrahendo ad fidem, spem et caritatem tandem ad gloriam perduceret caelestem. Ut igitur aedificaret ad fidem, qua credimus Christum verum hominem et verum Deum, qua etiam credimus, eum voluisse nos redimere per mortem et ad vitam nos reducere posse per resurrectionem; ideo voluit resurgere ad vitam immortalem, interiecto tamen spatio temporis debito, scilicet triginta sex horarum; in quo ostenditur, quod vere mortuus fuit; nec

[1] Respicitur *Ps.* 67, 19: *Ascendisti in altum, cepisti captivitatem.* Cf. *Eph.*, 4, 8.—De redintegranda Ierusalem caelesti, vide II *Sent.*, d. 9, q. 7.

[2] Respicitur *Gen.*, 3, 24, ubi dicitur, quod Deus eiecit Adam ex paradiso «et collocavit ante paradisum voluptatis Cherubim et flammeum gladium», etc. Iuxta August., *Enarrat. in Ps.* 149, 6, n. 12, et Isidor., XVIII *Etymolog.*, c. 6, rhomphaea et framea et spata significant gladium bis acutum; cf. *Eccli.*, 21, 4, et *Apoc.*, 2, 12.—Vide III *Sent.*, d. 18, a. 2, q. 3.

bién en cuanto es Verbo encarnado, perfectísimamente debió reformar todas ellas. Es, en efecto, cosa que conviene al Principio perfectísimo no dejar su obra imperfecta; luego el Principio reparador tuvo que llevar el remedio de la redención humana a su perfección última. Y para que tal remedio fuese perfectísimo debió ser, sin duda, suficientísimo y eficacísimo.

3. Y en verdad, por ser suficientísimo, por eso mismo se extendió al cielo, a la tierra y al infierno. Y, en efecto, puesto que por Cristo quedaron recobrados los moradores del infierno, remediados los de la tierra y reintegrados, en cuanto al número, los del cielo, y esto otorgando perdón a los primeros, gracia a los segundos y gloria a los últimos; de ahí es que el alma de Cristo descendió después de la Pasión a los infiernos para librar a los allí detenidos, resucitó luego de entre los muertos para vivificar a los privados de la vida por el pecado, subió a los cielos llevando consigo a los cautivos, con el fin de reintegrar el número de los escogidos de la Jerusalén celestial, enviando, por fin, al Espíritu Santo para edificar la Jerusalén de la tierra. Hechos que son por necesidad no sólo consecuencias, sino también exigencias de la suficiencia de la obra reparadora del humano linaje.

4. Además, siendo aquel remedio eficacísimo para los que precedieron o siguen a la venida de Cristo—trátase aquí de los que llegaron y llegan a Cristo siendo miembros suyos, es decir, de los que se adhieren a él mediante la fe, esperanza y caridad—síguese que tal remedio primeramente tuvo que ser eficaz para los que creyeron en Cristo, y, creyendo, esperaron en él, y, esperando, le amaron. Y por lo mismo fué preciso que descendiese en seguida a los infiernos con el fin de librar a sus moradores. De ahí es que Cristo, abierta la puerta del cielo en virtud de su Pasión, al remover por su obsequio satisfactorio la espada de dos filos que prohibía la entrada en el paraíso y al reformar así la sentencia divina, sacó de los infiernos a cuantos eran miembros suyos.

5. Debió ejercer, asimismo, influjo eficaz y predominante en los que siguen a la venida de Cristo para que, atrayéndolos a la fe, a la esperanza y a la caridad, los llevase finalmente a la gloria del cielo. Para cimentarnos, pues, en la fe, mediante la cual creemos no sólo que Cristo es Dios y hombre verdadero, sino también se dignó redimirnos por su muerte y puede devolvernos la vida por la resurrección, quiso resucitar con vida inmortal pasado el prefijado intervalo de tiempo, que fué de treinta y seis horas, intervalo que manifiesta, por una parte, que Cristo murió verdaderamente y, por otra, que no debió acelerar el momen-

magis accelerare debuit, ne, si citius resurgeret, crederetur, quod non vere mortuus fuisset, sed se mortuum finxisset; nec amplius differre, ne, si semper iaceret in morte, crederetur impotens, et quod nullos posset ad vitam revocare: ideoque *resurrexit tertia die*[1].

6. Amplius, ut erigeret ad spem, ad caelestem ascendit gloriam, quam speramus. Sed quia spes non oritur nisi ex fide immortalitatis futurae; ideo non statim ascendit, sed spatio quadraginta dierum interiecto, in quo per multa signa et argumenta veram astrueret resurrectionem, per quam animus solidaretur in fide et sublevaretur ad sperandam gloriam caelestem[2].

7. Postremo, ut inflammaret ad caritatem, misit ignem Spiritus sancti in die Pentecostes. Et quia nullus hoc igne impletur, nisi qui petit, quaerit et pulsat cum instanti et importuno spei desiderio: ideo non statim post ascensionem misit, sed decem dierum spatio interiecto, in quo discipuli ieiunantes, orantes et gementes disposuerunt se ad Spiritus sancti susceptionem. Ac per hoc, sicut debitam servavit horam in patiendo[3], sic in resurgendo, sic in ascendendo in caelum, sic mittendo Spiritum sanctum, et propter fundationem trium virtutum praedictarum et propter multa mysteria, quae in his temporibus implicantur.

8. Et quoniam Spiritus sanctus, qui caritas est et per caritatem habetur, est omnium origo charismatum; ideo, cum descendit Spiritus sanctus, effusa est plenitudo charismatum ad corpus Christi mysticum consummandum. Et quia diversa membra debent esse in corpore perfecto et diversorum membrorum diversa officia et exercitia et diversorum officiorum diversa charismata; hinc est, quod *uni datur per Spiritum sermo sapientiae, alii sermo scientiae, alii fides, alii gratia sanitatum, alii operatio virtutum, alii prophetia, alii discretio spirituum, alii genera linguarum, alii interpretatio sermonum; quae omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis, prout vult*[4], secundum suam liberalissimam providentiam et providentissimam largitatem.

---

[1] I *Cor.*, 15, 4.

[2] Vide I *Cor.*, 15, 5 seqq., et I *Thess.*, 4, 12 seqq.

[3] Secundum *Glossam* Bedae *in Marc.*, 15, 33. Christus eadem hora mortem moriendo destruxit, qua Adam peccando mortem huic mundo invexerat. Cf. Bonav., tom. III, pag. 463, nota 9. Ibid., pag. 458, nota 2, ex Augustino affertur ratio mystica horarum 36, quibus Christus requievit in sepulcro.

[4] I *Cor.*, 12, 8-11. Vulgata hinc inde plura addit.

to de la resurrección ni diferirlo; acelerarlo, no, porque, resucitando antes del plazo señalado, se viniera a creer que murió no real, sino aparentemente; diferirlo, tampoco, no fuese que, permaneciendo siempre en los dominios de la muerte, se le tuviera por impotente e incapaz de restituir la vida a alguno de los mortales: por eso *resucitó al tercer día.*

6. Además, para excitarnos a la esperanza, subió a la gloria del cielo que esperamos. Mas porque la esperanza no nace sino de la fe en la vida perdurable, por eso subió a los cielos no inmediatamente, sino después de cuarenta días, período en el que, mediante muchos prodigios y pruebas evidentes, dejó asentado el hecho de su resurrección, que no sólo afirma el alma en la fe, sino también la levanta a la esperanza de la gloria del cielo.

7. Finalmente, para inflamarnos en la caridad envió el fuego del Espíritu Santo el día de Pentecostés. Y como no se llena de este fuego sino el que lo pide, lo busca y con la confianza de obtenerlo llama insistente e importunamente, no lo envió inmediatamente después de la ascensión a los cielos, sino pasados diez días, durante los cuales los discípulos se dispusieron con ayunos, oraciones y gemidos para recibir al Espíritu Santo. Por donde así como guardó la hora prescrita para padecer, así también la guardó para resucitar, subir al cielo y enviar al Espíritu Santo, habida consideración tanto del establecimiento de las tres virtudes sobredichas como de los muchos misterios que en tales días se encierran.

8. Y puesto que el Espíritu Santo, que es caridad y se posee por la caridad, es el origen de todos los carismas en toda su plenitud, los derramó en su advenimiento, para así perfecionar el cuerpo místico de Cristo. Y porque, tratándose de un cuerpo perfecto, deben existir en él no sólo diversos miembros, sino también diversos oficios, según los diversos miembros y diversos carismas, tenemos que *el uno recibe del Espíritu Santo el don de hablar con profunda sabiduría; otro recibe del mismo Espíritu el don de hablar con mucha ciencia; a éste da el Espíritu Santo una fe extraordinaria; al otro, la gracia de curar enfermedades por el mismo Espíritu; a quién, el don de hacer milagros; a quién, el don de profecía; a quién, discreción de espíritus, a quién, don de hablar varios idiomas; a quién, el don de interpretar las palabras; mas todas estas cosas las causa el mismo indivisible Espíritu, repartiéndolas a cada uno según quiere,* conforme a la liberalísima providencia y providentísima largueza.

PARS QUINTA

DE GRATIA SPIRITUS SANCTI

CAPUT PRIMUM

DE GRATIA, IN QUANTUM EST DONUM DIVINITUS DATUM

1. Post tractatum de incarnatione Verbi, quod est origo et fons omnis doni gratuiti, dicenda sunt aliqua de gratia Spiritus sancti, quae nobis quadrupliciter consideranda occurrit. Primo, in quantum est donum divinitus datum. Secundo, in comparatione ad liberum arbitrium. Tertio, in comparatione ad habitus virtutum. Cuarto. in comparatione ad exercitia meritorum.

2. De gratia igitur, in quantum est donum divinitus datum, haec tenenda sunt, quod ipsa est donum, quod a Deo immediate donatur et infunditur. Etenim cum ipsa et in ipsa datur Spiritus sanctus, qui est donum increatum, *optimum et perfectum, quod descendit a Patre luminum*[1] per Verbum incarnatum, secundum quod Ioannes in Apocalypsi fluvium splendidum ad modum vidit crystalli procedere de sede Dei et Agni. Ipsa nihilominus est donum, per quod anima perficitur et efficitur sponsa Christi, filia Patris aeterni et templum Spiritus sancti; quod nullo modo fit nisi ex dignativa condescensione et condescensiva dignatione Maiestatis aeternae per donum gratiae suae. Ipsa denique est donum, quod animam purgat, illuminat et perficit[2]; vivificat, reformat et stabilit; elevat, assimilat et Deo iungit, ac per hoc acceptabilem facit; propter quod donum huiusmodi gratia gratum faciens recte dicitur et debuit apellari[3].

---

[1] *Iac.*, I, 17.—Seq. locus est *Apoc.*, 22, I : *Et ostendit mihi fluvium aquae vitae splendidum tanquam chystallum, procedentem de sede*, etc.
[2] Cf. supra pag. 266, nota I.
[3] Cf. II *Sent.*, d. 26, q. I seq.

QUINTA PARTE

DE LA GRACIA DEL ESPIRITU SANTO

CAPITULO PRIMERO

DE LA GRACIA COMO DON QUE NOS VIENE DE DIOS

1. Una vez que hemos tratado de la Encarnación del Verbo, fuente y origen de todo don gratuito, corresponde decir algo acerca de la gracia del Espíritu Santo, que vamos a considerar desde cuatro diferentes puntos de vista. Primero, en cuanto se trata de un don que nos viene de Dios. Segundo, en relación con el libre albedrío. Tercero, en relación con los hábitos de las virtudes. Cuarto, en relación con las ejercitaciones meritorias.

2. Acerca de la gracia, en cuanto se trata de un don que nos viene de Dios, hay que notar que es un don que se nos da y se nos infunde inmediatamente por el mismo Dios. Pues con ella y en ella se nos da el Espíritu Santo, que es el don increado, *óptimo y perfecto, que desciende del Padre de las luces*, por medio del Verbo encarnado, conforme a lo que dice San Juan en el Apocalipsis, que vió salir del trono de Dios y del Cordero un río brillante como cristal. Es, además, un don por el cual el alma se perfecciona y viene a ser esposa de Cristo, hija del Padre eterno y templo del Espíritu Santo, lo cual de ningún modo puede realizarse sino por la dignativa condescendencia y condescendiente dignación de la Majestad eterna, que se digna condescender y abajarse al nivel del alma humana por medio del don de su gracia. Finalmente, es un don que purifica, ilumina y perfecciona el alma; que la vivifica, la reforma y la consolida; que la eleva, la asimila y la une con Dios, haciéndola así aceptable, por lo cual un don semejante justamente se llama y debió apellidarse gracia que nos hace gratos, es decir, gracia gratificante.

3. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia, cum primum principium productivum pro sua summa benevolentia fecerit spiritum rationalem capacem beatitudinis aeternae[1]; et reparativum principium capacitatem illam infirmatam per peccatum reparavit ad salutem; et beatitudo aeterna consistit in habendo summum bonum; et hoc est Deus et bonum excellens improportionaliter omnem humani obsequii dignitatem; nullus omnino ad illud summum bonum dignus est pervenire, cum sit omnino supra omnes limites naturae, nisi, Deo condescendente sibi, elevetur ipse supra se. Deus autem non condescendit per sui essentiam incommutabilem, sed per influentiam ab ipso manantem; nec spiritus elevatur supra se per situm localem, sed per habitum deiformem. Necesse est igitur spiritui rationali, ut dignus fiat aeternae beatitudinis, quod particeps fiat influentiae deiformis. Haec autem influentia deiformis, quia est a Deo et secundum Deum et propter Deum, ideo reddit imaginem nostrae mentis conformem beatissimae Trinitati non tantum secundum ordinem originis, verum etiam secundum rectitudinem electionis, et secundum quietudinem fruitionis. Et quoniam qui hoc habet immediate ad Deum reducitur, sicut immediate ei conformatur; ideo donum illud immediate donatur a Deo tanquam a principio influxivo; ut, sicut immediate emanat a Deo Dei imago, sic immediate manet ab ipso Dei similitudo, quae est divinae imaginis perfecto deiformis, et ideo dictur imago recreationis[2].

4. Rursus, quoniam qui fruitur Deo Deum habet; ideo cum gratia, quae sua deiformitate disponit ad Dei fruitionem, datur donum increatum, quod est Spiritus sanctus, quod qui habet habet et Deum[3].

5. Et quoniam nullus Deum habet, quin ab ipso specialius habeatur; nullus habet et habetur a Deo, quin ipsum praecipue et incomparabiliter diligat et diligatur ab ipso sicut sponsa a sponso; nullus sic diligitur, quin ad aeternam hereditatem adoptetur pro filio: hinc est, quod gratia gratum faciens facit animam templum Dei, sponsam Christi et filiam Patris aeterni. Et quia hoc non potest esse nisi

[1] Ut ostensum est supra p. II, c. 9, et seq. propositio exposita est p. IV, c. I seqq.
[2] Vide II *Sent.*, d. 26, q. 3 et 4, ac I *Sent.*, d. 14, a. 2, q. 2.
[3] Cf. I *Sent.*, d. 14, a. 2, q. I.

3. Las cosas dichas pueden explicarse en esta forma: puesto que el primer Principio creador, según su infinita benevolencia, al espíritu racional lo hizo capaz de la eterna bienaventuranza; y el Principio reparador restauró en orden a la salvación eterna la primitiva capacidad debilitada por el pecado; y la eterna bienaventuranza consiste en poseer al sumo bien; y éste es el mismo Dios y es un bien que sobrepasa sin proporción todo merecimiento fundado en humanos obsequios, absolutamente nadie es digno de llegar a aquel bien sumo, puesto absolutamente por encima de todos los límites de la naturaleza, si, abajándose Dios a su nivel, él por su parte no se levanta sobre sí mismo. Pero Dios no condesciende, no se abaja al nivel del alma humana por la realidad de su inalterable esencia, sino por un influjo que de él procede; ni el alma se eleva sobre sí por movimiento local, sino por un hábito deiforme. Por lo cual es preciso que el espíritu racional, para hacerse digno de la eterna bienaventuranza, participe primero del influjo deiforme[1]. Y puesto que este influjo deiforme procede de Dios y es según Dios y mira a Dios, por lo mismo tiene la virtud de tornar la imagen divina de nuestra mente conforme a la beatísima Trinidad no sólo según el orden del origen. sino también según la rectitud de la elección y según el reposo de la fruición. Y puesto que quien tiene estas cualidades es inmediatamente reducido a Dios, como inmediatamente también se conforma a Dios, de ahí que este don nos viene inmediatamente de Dios, como de principio influyente, para que así como inmediatamente procede de Dios la imagen de Dios, del mismo modo inmediatamente proceda de él la semejanza de Dios[2], que es el perfeccionamiento deiforme de la imagen divina, y que por eso se llama imagen de la recreación.

4. Además, puesto que quien goza de Dios posee a Dios, de ahí que, juntamente con la gracia, que con su deiformidad nos hace aptos para la fruición de Dios, se nos da también el don increado, que es el Espíritu Santo, al cual quien lo posee posee a Dios.

5. Y como nadie posee a Dios sin que a su vez sea más especialmente poseído por él y nadie lo posee ni es poseído por él sin que principal e incomparablemente lo ame y sea por él amado como una esposa por su esposo, mas nadie es así amado sin que sea adoptado como hijo con derecho a la herencia eterna, tenemos que concluir que la gracia gratificante o *gratum faciens* hace al alma templo de Dios, esposa de Cristo e hija del Padre eterno. Y puesto que tal

[1] Cf. Lexicon: *Influencia, Deiforme.*
[2] Cf. Lexicon: *Semejanza.*

ex summa dignatione et condescensione Dei; ideo illud non potest esse per habitum aliquem naturaliter insertum, sed solum per donum divinitus gratis infusum; quod expresse apparet, si quis ponderet, quantum est esse Dei templum, Dei filium, Deo nihilominus indissolubiliter et quasi matrimonialiter per amoris et gratiae vinculum copulatum [1].

6. Postremo, quia mens nostra non efficitur conformis beatissimae Trinitati secundum rectitudinem electionis nisi per vigorem virtutis, splendorem veritatis et fervorem caritatis; et vigor virtutis animum purgat, stabilit et elevat; splendor veritatis animam illuminat, reformat et Deo assimilat; fervor caritatis animam perficit, vivificat et Deo iungit, et ex his omnibus homo Deo placens et acceptus existit: hinc est, quod illa influentia deiformis dicitur habere omnes decem actus praedictos, ita tamen, quod denominatur ab ultimo sicut a completissimo. Dicitur enim gratia gratum faciens, quia habentem facit Deo gratum, cum non solum gratis detur a Deo, verum etiam sit secundum Deum et propter Deum; cum ad hoc sit, ut per ipsam opus manans a Deo revertatur in Deum, in quo ad modum circuli intelligibilis consistit omnium spirituum rationalium complementum [2].

CAPUT II

De gratia, in quantum iuvat ad bonum meritorium

1. Secundo, Spiritus sancti gratia nobis occurrit consideranda in comparationem ad liberum arbitrium, et hoc secundum duplicem modum. Primo scilicet, in quantum ipsa est adiutorium ad meritum; secundo vero, in quantum est remedium contra peccatum [3].

2. De gratia igitur Dei, in quantum est adiutorium ad merendum, haec tenenda sunt, quod cum gratia dicatur generaliter, specialiter et proprie; generaliter dicitur adiutorium divinum creaturae liberaliter et gratis impensum et indifferenter ad quemcumque actum; et sine huiusmodi adiutorio gratiae nec possumus aliquid efficere nec durare in esse. Specialiter dicitur gratia adiutorium divinitus datum, ut quis praeparet se ad suscipiendum Spiritus sancti donum, quo

[1] Vide II *Sent.*, d. 29, a. 1, q. 1 in corp.
[2] Cf. supra p. II, c. 12.
[3] De his agitur hic et seq. cap. Sed observandum, quod in tabula supra pag. 200, secundum codd. relata, ordo 2 et 3, capituli invertitur cum quadam differentia verborum.

efecto no puede resultar sino de la suma dignación y condescendencia de Dios, por tanto no puede deberse a un hábito connatural o naturalmente inserto en el alma, sino sólo a un don que gratuitamente se infunde por Dios, lo cual aparece más expresamente si se pondera lo que significa ser templo de Dios, hijo de Dios y estar, además, unido a Dios indisoluble y cuasi matrimonialmente por el lazo del amor y de la gracia.

6. Por último, puesto que nuestra mente no se conforma a la beatísima Trinidad según la rectitud de la elección, sino por el vigor de la virtud, por el esplendor de la verdad y por el fervor de la caridad; y el vigor de la virtud purifica, consolida y eleva el alma; y el esplendor de la verdad la ilumina, la reforma y la asemeja a Dios; y el fervor de la caridad la perfecciona, la vivifica y la une con Dios, y con todo esto el hombre viene a ser placiente y acepto a Dios, de ahí que digamos que aquel influjo deiforme comprende las diez operaciones susodichas, mas de tal modo que no recibe la denominación sino de la última, que es la más completa. Se llama, en efecto, gracia que nos hace gratos o gratificante, porque al que la posee hace grato a Dios, pues no sólo nos viene gratuitamente de Dios, sino que es, además, según Dios y en orden a Dios, puesto que tiene por fin que todo lo que procede de Dios vuelva a Dios, en quien, como en un círculo inteligible, se encuentra el complemento de todos los espíritus racionales.

CAPÍTULO II

De la gracia como ayuda para practicar el bien meritorio

1. En segundo lugar nos corresponde considerar la gracia en relación con el libre albedrío, y esto desde dos puntos de vista. Primero, en cuanto la gracia es una ayuda para merecer, y segundo, en cuanto es un remedio contra el pecado.

2. De la gracia como ayuda para merecer hay que notar que, tomándose la gracia en sentido general, especial y propio, en sentido general se define como ayuda divina que liberal y gratuitamente se concede a la criatura indiferentemente para cualquier acto, y sin esta ayuda de la gracia ni podemos hacer nada ni permanecer en nuestro ser. En sentido especial llámase gracia la ayuda concedida por Dios a fin de que el hombre se disponga para recibir el don del Espíritu Santo, con el cual ha de llegar al estado de mere-

perveniat ad meriti statum; et talis dicitur gratia gratis data, et sine hac nullus sufficienter facit quod in se est, ut se praeparet ad salutem. Proprie vero gratia dicitur adiutorium datum divinitus ad merendum, quod quidem dicitur donum gratiae gratum facientis, sine quo nullus potest mereri nec in bono proficere nec ad aeternam pervenire salutem. Ipsa enim tanquam radix merendi omnia merita antecedit; propter quod dictum est[1], quod "praevenit voluntatem, ut velit; subsequitur autem, ne frustra velit". Unde nullus ipsam mereri potest merito condigni, sed "ipsa meretur augeri a Deo in via, ut aucta mereatur et perfici" in patria et gloria sempiterna ab ipso Deo, cuius est gratiam infundere, augere et perficere secundum cooperationem voluntatis nostrae et secundum propositum sive beneplacitum praedestinationis aeternae.

3. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia, cum primum principium sua omnipotenti virtute et benignissima largitate creaturam omnem de nihilo produxerit ad *esse;* ac per hoc creatura de se habeat *non-esse,* totum autem *esse* habeat aliunde: sic facta fuit, ut ipsa pro sua defectibilitate semper suo principio indigeret et primum principium pro sua benignitate influere non cessaret[2]. Cum ergo spiritus rationalis, hoc ipso quod de nihilo, sit in se defectivus; hoc ipso quod natura limitata et egena, sit in se recurvus, amans proprium bonum: hoc ipso quod totus a Deo, sit totaliter Deo obnoxius; et quia defectivus est, de se tendit in *non-esse;* quia recurvus, per se non assurgit ad rectitudinem perfectae iustitiae; quia totaliter Deo obnoxius, et Deus bonis eius non indiget[3], nihil potest facere de se et propria virtute, per quod Deum sibi constituat debitorem, et maxime mercedis aeternae, quae Deus est, nisi per divinam condescensionem: hinc est, quod ad hoc, quod salvetur in esse, cum sit defectivus, indiget semper adiutorio divinae praesentiae, manutenentiae et influentiae, per quam manuteneatur in esse; quae, quamvis sit universalis in creaturas omnes, nominatur tamen nomine gratiae, qua non ex debito procedit, sed ex liberalitate bonitatis divinae. Hinc est etiam, quod ad hoc, ut se praeparet ad donum su-

---

[1] Ad August., *Enchirid.*, c. 32, n. 9.—Seq. locus est August., *Epist. 186* (alias 106), c. 3, n. 10. Cf. II *Sent.*, lit. Magistri, d. XXVI, c. 2, et *Comment.*, ibid., d. TS, dub. 1, in cuius fine triplex gratiae acceptio explicatur ; ibid., a. 2 per totum et d. 28, dub. 2, ostenditur, quid mereri contingat et quid non.

[2] Vide I *Sent.*, d. 37, p. 1, a. 1, q. 1 in corp. ; II *Sent.*, d. 37, a. 1, p. 1 et 2.

[3] *Psalm.*, 15, 2 : *Dixi Domino : Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges.—Gen.*, 15, 1 : *Ego [Deus] protector tuus sum et merces tua magna nimis.*

cer, y ésta se denomina gracia gratuitamente dada, y sin ella nadie hace lo que en su poder está con la suficiencia necesaria para disponerse a la salvación. En sentido propio recibe el nombre de gracia la ayuda dada por Dios para poder merecer, y ésta es el don de la gracia que nos hace gratos, sin la cual nadie puede conseguir méritos ni aprovechar en el bien ni alcanzar la salvación eterna. Pues ella, como raíz que es de todo merecimiento, es anterior a todos ellos, por lo cual se dice de ella que "previene a la voluntad para que quiera y la sigue para que su querer no sea sin provecho". De donde resulta que nadie puede merecerla con mérito de condigno, pero "se merece que sea aumentada por Dios en este destierro, para que una vez aumentada se merezca también que sea llevada a su perfección" en la patria y en la gloria eterna por el mismo Dios, de cuya competencia es infundirla, aumentarla y consumarla, según la humana cooperación y el decreto o beneplácito de la predestinación eterna.

3. Lo dicho puede razonarse en esta forma: puesto que el primer Principio con su poder omnipotente y benignísima generosidad sacó todas las criaturas de la nada *al ser,* y, por tanto, las criaturas de sí mismas sólo tienen *el no-ser,* viniéndoles de fuera todo *el ser,* podemos decir que fueron hechas así para que, conforme a la propia defectibilidad, necesitaran constantemente de su principio y el primer Principio, conforme a su benignidad, nunca cesara de influir en ellas. Y como el espíritu racional, por lo mismo que viene de la nada, es defectivo en sí mismo; y por lo mismo que es naturaleza limitada e indigente está encorvado hacia sí mismo, buscando el propio bien; y por lo mismo que en su totalidad procede de Dios, totalmente es deudora a Dios; y por ser defectivo, tiende por sí al *no-ser;* y por estar encorvado, no se levanta por sí a la rectitud de la justicia perfecta; y por ser totalmente deudor a Dios y no tener Dios necesidad de sus bienes, por sí y por su propia virtud nada puede hacer con que poner a Dios en deuda para consigo, principalmente en deuda de eterna recompensa, que es el mismo Dios, si no es por una condescendencia divina; tenemos que concluir que para permanecer o salvarse en su ser, siendo defectivo, necesita siempre de la ayuda de presencia de Dios, de su acción mantenedora y de su divino influjo que lo conserve en el ser, el cual influjo, si bien es universal para con todas las criaturas, llámase, no obtsante, gracia, porque no se nos da por deuda, sino por la liberalidad de la bondad divina. De ahí también que para disponer el espíritu racional a recibir el don de la gracia sobrenatural, estando como está encorvado, tiene necesidad, sobre todo

pernae gratiae, cum sit recurvus, indiget dono alterius gratiae gratis datae, maxime post naturam lapsam, per quam habilis efficiatur ad bona moralia, quae sunt bona circumstantia [1], quae nullo modo possunt dici bona, nisi procedant ex intentione recta, videlicet quod non propter nos, sed propter summum bonum fiant, ad quod non assurgit spiritus noster recurvus, nisi praeveniatur a Deo per aliquam gratiam gratis datam. Hinc nihilominus est, quod ad hoc, quod faciat opera meritoria mercedis aeternae; cum totaliter sit Deo obnoxius et debitor sui totius, indiget dono gratiae gratum facientis, per quam Deus sibi condescendat, prius acceptans suam imaginem et voluntatem quam operationem ex ipsa manantem; quia, cum "causa nobilior sit effectu" [2], nullus potest se facere meliorem nec facere opus Deo placens, nisi prius placeat ipse, et Deus prius *ipsum* respiciat quam *ad munera eius* [3]. Et ideo omnis radix merendi fundatur in gratia gratum faciente, cuius est facere hominem Deo dignum; propter quod nullus potest eam mereri merito *condigni,* sed solum merito *congrui.*

4. Ipsa autem habita meretur sui ipsius augmentum in statu viae per bonum eius usum merito *digni.* Nam cum solus sit ipsius gratiae fontale principium influendi, ipse solus est principium augmentandi per modum meriti et dignatatis, et liberum arbitrium per modum cooperantis et merentis, pro eo quod liberum arbitrium cooperatur gratiae et quod est gratiae suum facit.

5. Et ideo non tantum liberum arbitrium per gratiam meretur gratiae augmentum in statu viae merito digni, verum etiam complementum in statu patriae merito condigni, tum propter sublimitatem doni Spiritus sancti cooperantis in merito; tum propter veracitatem Dei promittentis; tum propter vertibilitatem liberi arbitrii consentientis et finaliter perseverantis; tum propter difficultatem status merendi; tum propter dignitatem Christi nostri capitis intervenientis, quod debet glorificari cum suis membris; tum propter liberalitatem Dei retribuentis, quem non decet parva reddere propter obsequium sibi fideliter obtemperantis; tum propter nobilitatem operis, quod ex caritate procedit, quod

[1] Cf. II *Sent.*, d. 36, dub. 5, et. d. 41, a. 1, q. 1 in corp.
[2] Ut notat Avicenna, *Metaph.*, tr. 6, c. 3. Vide Bonav., tom. IV, pag. 19, notam 9.—De gratiae subiecto cf. II *Sent.*, d. 26, q. 5.
[3] *Gen.*, 4, 4: *Et respexit Dominus ad Abel et ad munera eius.*

después del pecado original, del don de otra gracia gratuitamente dada que le haga capaz de lo bueno moral, que es bueno según las circunstancias, pues no puede llamarse bueno si no procede de recta intención, es decir, obrando no con miras a nosotros mismos, sino por el sumo bien; mas nuestro espíritu encorvado [1] no se levanta a tal rectitud si no lo previene Dios con alguna gracia gratuitamente dada. De ahí asimismo que el espíritu racional para practicar obras merecedoras de la eterna recompensa, estando totalmente obligado a Dios como deudor de todo su propio ser, tiene necesidad del don de la gracia que nos hace gratos, por la cual Dios condescienda y se le abaje, aceptando la imagen divina y la voluntad del hombre antes que los actos que de ella brotan; pues como "la causa es más noble que el efecto", nadie puede hacerse mejor ni hacer obra agradable a Dios si primero él mismo no se hace grato, de modo que Dios mire *a él antes que a sus ofrendas.* Y por eso toda capacidad radical de merecer se funda en la gracia que nos hace gratos, a la cual corresponde hacer al hombre digno de Dios, por lo cual nadie puede merecerla condignamente, con mérito *de condigno,* sino sólo por cierta congruencia, con mérito *de congruo.*

4. Mas una vez teniéndola, sí puede merecerse en la presente vida el aumento de la misma dignamente, con mérito de digno [2], por el buen uso de ella. Pues siendo sólo Dios el principio fontal de la gracia para influir, él solo tiene que ser el principio para aumentarla por infusión; mientras que la gracia por su parte contribuye al mismo aumento por mérito y dignidad; y el libre albedrío, por cooperación y merecimiento, porque el libre albedrío coopera con la gracia y hace que sea cosa suya lo que es de la gracia.

5. Y por eso el libre albedrío, por medio de la gracia, no sólo merece dignamente, con mérito de digno, el aumento de la gracia en la vida presente, en el estado de viadores, sino que merece también condignamente, con mérito de condigno, el complemento de la gracia en el estado de comprensores, en el cielo; y esto ya por la sublimidad del don del Espíritu Santo, que coopera en nuestros méritos; ya por la veracidad de Dios, que promete; ya por la volubilidad del libre albedrío, que libremente consiente y persevera hasta el fin; ya por la dificultad del estado de merecer; ya por la dignidad de Cristo, que interviene como cabeza nuestra, que debe ser glorificada juntamente con sus miembros; ya por la liberalidad de Dios, a quien corresponde la retribución, pues no está bien que a quien fielmente le obedece le otorgue por sus obsequios recompensa pequeña; ya por la no-

[1] Cf. Lexicon: *Encorvado.* [2] Cf. Lexicon: *Mérito.*

tantum ponderat in conspectu iudicis, quantum amor, ex quo procedit, qui Deum incomparabiliter praeponit omnibus creaturis, et ideo non sufficienter et competenter potest nisi in Deo et summo bono remunerari. Ex quibus omnibus tanquam ex septem rationibus gloriam aeternam merito non tantum *congrui,* sed etiam *condigni* mereri facit gratia septiformis.

CAPUT III

De gratia, in quantum est remedium peccati

1. De gratia vero, in quantum est remedium contra peccatum, haec tenenda sunt, quod liberum arbitrium, licet sit "sub Deo potentissimum "[1], potest tamen per se in peccatum corruere, sed nullatenus potest resurgere sine adiutorio divinae gratiae, quae dicitur gratum faciens. Illa autem gratia, licet sit sufficiens remedium contra peccatum, non tamen infunditur adulto, nisi adsit liberi arbitrii consensus. Ex quo colligitur, quod ad iustificationem impii quatuor concurrunt, scilicet infusio gratiae, expulsio culpae, contritio et motus liberi arbitrii. Expellitur ergo culpa Dei dono, non a libero arbitrio, non tamen sine libero arbitrio. Nam gratiae gratis datae est liberum arbitrium revocare a malo et excitare ad bonum; et liberi arbitrii est consentire, vel dissentire; et consentientis est gratiam suscipere; et suscipientis cooperari eidem, ut tandem perveniat ad salutem [2].

2. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia, cum primum principium, hoc ipso quod primum et potentissimum, sit causativum omnium quae fiunt in universo praeterquam peccatorum, quae sunt "transgressiones legis divinae et caelestium inobedientiae mandatorum" [3], nihil habet sibi rebelle, iniuriosum et offensivum nisi peccatum, quod contemnendo Dei praeceptum et avertendo nos a bono incommutabili, offendit Deum, deformat liberum arbitrium, perimit donum gratuitum et obligat ad suppllicium aeternum. Cum igitur deformatio imaginis et peremptio gratiae sit quasi annihilatio in esse moris et vi-

[1] De hac dictione Bernardo a Scholasticis tributa cf. Bonav., tom. II, pag. 115, nota 6.—Quid valeat liberum arbitrium absque gratia gratum faciente et gratis data, ostenditur *II Sent.*, 28, per totam.
[2] De his quatuor requisitis vide IV *Sent.*, d. 17, p. 1 per totam.
[3] Secundum Ambros., supra pag. 312, nota 3, allegatum.

bleza del acto, que, procediendo de la caridad, pesa en los ojos del juez tanto como el mismo amor del cual procede, y en virtud del cual antepone el amor de Dios incomparablemente a todas las criaturas, por lo cual sólo en Dios, que es el sumo Bien, puede recibir suficiente y competente remuneración. Por todo lo cual, como por siete razones, la gracia septiforme nos hace merecer la gloria eterna no sólo con mérito *de congruo,* sino aun con mérito *de condigno,* por rigurosa condignidad.

CAPÍTULO III

De la gracia como remedio del pecado

1. Tratando de la gracia como remedio contra el pecado hay que notar que el libre albedrío, si bien es "lo más poderoso debajo de Dios", tiene, no obstante, la posibilidad de caer en pecado; pero de ningún modo puede volver a levantarse de él sin la ayuda de la gracia que nos hace gratos. Mas tal gracia, aunque es en sí suficiente remedio contra el pecado, no se infunde, sin embargo, en un adulto sin el consentimiento del libre albedrío. De lo cual se deduce que cuatro elementos concurren a la justificación del pecador, a saber: la infusión de la gracia, la expulsión de la culpa, la contrición y el movimiento del libre albedrío. La culpa, pues, es expelida por el don de Dios, no por el libre albedrío, aunque tampoco sin el libre albedrío. Porque a la gracia gratuitamente dada corresponde retraer el libre albedrío del mal y moverlo al bien; y del libre albedrío es consentir o disentir; y al que consiente pertenece recibir la gracia; y al que la recibe incumbe cooperar con ella para alcanzar finalmente la salvación eterna.

2. Para la mejor inteligencia de lo dicho puede servir el siguiente razonamiento: puesto que el primer Principio, por lo mismo que es primero y poderosísimo, es causador de todo cuanto se hace en el universo, excepto el pecado, que consiste en la "transgresión de la ley divina y desobediencia de los celestes mandamientos", nada encuentra frente a sí de rebelde, injurioso y ofensivo fuera del pecado, que, al despreciar el divino precepto y al apartarnos del bien inmutable, ofende a Dios, deforma el libre albedrío, destruye el don gratuito y nos vincula al suplicio eterno. Como quiera, pues, que esta deformación de la imagen de Dios en nosotros y esta destrucción de la gracia venga a ser como una aniquilación del ser moral y de la vida gratuita, y debiendo

tae gratuitae; cum offensa Dei sit tantum ponderanda, quantus est ipse; cum reatus poenae aeternae rationem teneat infiniti: impossibile est, quod homo resurgat a culpa, nisi recreetur in vita gratuita, nisi remittatur offensa, et poena relaxetur aeterna. Solus igitur, qui fuit principium creativum, est et principium recreativum, Verbum scilicet Patris aeternum, quod est *Christus Iesus, mediator Dei et hominum* [1], quod quia omnia de nihilo creat, idea creat se ipso solo sine aliquo intermedio.

3. Quia vero recreat, deformatum per vitium culpae reformando per habitum gratiae et iustitiae, obligatum ad poenam absolvendo per satisfactionem condignam; hic est, quod nos reparat, sustinendo pro nobis poenam in natura assumta et infundendo gratiam reformativam quae, quoniam continuat nos suae origini [2], facit nos membra Christi; ac per hoc animam peccatricem, quae fuerat inimica Dei, prostibulum diaboli et serva peccati, facit sponsam Christi, templum Spiritus sancti et filiam Patris aeterni; quod totum fit per gratuitam et condescensivam infusionem doni gratuiti.

4. Rursus, quoniam Deus sic reformat, quod leges naturae inditas non infirmat [3]; ideo sic hanc gratiam tribuit libero arbitrio, ut tamen ipsum non cogat, sed eius consensus liber maneat; et ideo ad hoc, quod culpa expellatur, non solum necesse est, quod gratia introducatur, verum etiam, quod liberum arbitrium in adultis—in adultis dico, quia in parvulis sufficit fides Ecclesiae et meritum Christi, et excusat impotentia sui [4]—necesse est, inquam, quod conformet se expulsioni culpae per detestationem omnium peccatorum, quam vocamus contritionem; est etiam necesse, quod conformet se introductioni gratiae, per complacentiam et acceptationem doni divini, quam vocamus motum liberi arbitrii. Et sic necesse est, ista quatuor concurrere ad iustificationem impii.

5. Postremo, quia praedispositio ad formam completivam debet esse ei conformis; ad hoc, quod liberum arbitrium se disponat ad gratiam gratum facientem, indiget adminiculo gratiae *gratis datae;* et quia gratiae est liberum arbitrium non cogere, sed praevenire, et simul utriusque est in actum prodire; hinc est, quod in nostra iustificatione concurrit actus liberi arbitrii et gratiae, consone quidem et

[1] I *Tim.*, 2, 5.—Cf. supra pag. 329, nota 2.
[2] Vide II *Sent.*, d. 26, q. 4 in corp.
[3] Cf. supra pag. 242, nota 2. — De seq. propositione vide supra p. I, c. 8, et II *Sent.*, d. 25, p. II, q. 5, ubi ostenditur, quod, licet Deus immutet voluntatem, non tamen ipsam cogat.
[4] Cf. IV *Sent.*, d. 4, p. I, dub. 2.

ponderarse la ofensa de Dios como tan grande cuan grande es el mismo Dios, y teniendo carácter de infinita la vinculación a la pena eterna, es imposible que el hombre vuelva a levantarse de la culpa si no es rehecho en su vida gratuita, si no se le perdona la ofensa y si no se le relaja la pena eterna. Por tanto, sólo aquel que fué el principio creador es también el principio recreador, a saber: el Verbo eterno del Padre, que es *Cristo Jesús, mediador de Dios y de los hombres,* el cual, creando todas las cosas de la nada, consiguientemente todas las crea por sí mismo solo, de su sola potencia, sin intermediarios de ningún género.

3. Mas puesto que el rehacer o recrear se verifica reformando por el hábito de la gracia y de la justicia lo deformado por el vicio de la culpa y absolviendo por una satisfacción condigna al pecador vinculado a la pena, de ahí que el principio recreador para rehacernos sufre por nosotros la pena correspondiente en la naturaleza humana asumida, y nos infunde la gracia reformativa, que, ligándonos con el origen de la misma, nos hace miembros de Cristo, y por este medio al alma pecadora, que era enemiga de Dios, tugurio del diablo y esclava del pecado, hace esposa de Cristo, templo del Espíritu Santo e hija del Padre eterno; todo lo cual se realiza por la gratuita y condescendiente infusión del don de la gracia.

4. Además, puesto que Dios, al reformar la naturaleza, no por eso destruye las leyes impuestas a la misma; de tal modo concede esta gracia al libre albedrío, que, lejos de violentarlo, deja libre su consentimiento, por lo cual para expeler o echar fuera la culpa no sólo es necesario que se introduzca la gracia, sino que es preciso también que en los adultos—digo en los adultos porque a los párvulos, excusados por su impotencia, bastan la fe de la Iglesia y los méritos de Cristo—se conforme el libre albedrío a la expulsión de la culpa por la detestación de todos los pecados, que llamamos contrición; y es preciso, asimismo, que se conforme a la introducción de la gracia por la complacencia y aceptación del don divino, que llamamos movimiento del libre albedrío. Y así es de necesidad que concurran estos cuatro elementos para la justificación del pecador.

5. Finalmente, puesto que la predisposición para la forma completiva debe ser conforme a la misma; para que el libre albedrío se disponga para la gracia que nos hace gratos necesita de la ayuda de la gracia *gratuitamente dada,* y puesto que función de la gracia es no violentar el libre albedrío, sino prevenirlo, y a ambos a dos corresponde producir el acto, de ahí que en nuestra justificación concurren las operaciones del libre albedrío y de la gracia armónica y or-

ordinate, ita quod gratiae gratis datae est excitare liberum arbitrium; liberi arbitrii autem est huiusmodi excitationi consentire, vel dissentire; et consentientis est ad gratiam gratum facientem se pareparare, quia hoc est facere quod in se est; et sic disposito gratia *gratum faciens* habet infundi, cui liberum arbitrium potest cooperari, si vult, et tunc meretur; vel contrariari per peccatum, et tunc demeretur. Si ergo cooperetur ei usque in finem, meretur pervenire ad aeternam salutem.

6. Verum est igitur quod dicit Augustinus [1], quod "qui creavit te sine te non iustificabit te sine te". Verum est etiam, quod non est volentis neque currentis, sed Dei miserentis. Verum est etiam, quod nullus potest superbire de meritis, quia nihil in nobis Deus praeter sua dona coronat. Reservavit enim sibi Deus munera gratiae liberaliter largienda, ut discat homo non esse ingratus nec in se, quasi non acceperit, sed in Domino gloriari [2]. Verum est etiam, quod licet liberum arbitrium per se legem implere non possit nec gratiam in se efficere, inexcusabile tamen est, si non facit quod potest, quia gratia gratis data semper est praesto ad commonitionem, cuius adminiculo facere potest quod in se est; quo facto, habeat gratiam gratum facientem; qua obtenta, divinam impleat legem et faciat Dei voluntatem; qua facta, tandem ad beatitudinem perveniat sempiternam propter opera meritoria, quae totaliter sunt a gratia: quia ut dicit Augustinus [3], "gratia ad liberum arbitrium comparatur, sicut sessor ad equum", qui quidem sessor liberum arbitrium dirigit, deducit et perducit ad portum aeternae felicitatis, exercendo nos in operibus perfectae virtutis secundum donum ipsius gratiae septiformis.

CAPUT IV

DE RAMIFICATIONE GRATIAE IN HABITUS VIRTUTUM

1. Tertio restat agere de gratia in comparatione ad habitus virtutum, circa quam consideranda sunt tria. Primum est, qualiter gratia una ramificatur in habitus virtu-

[1] *Serm. 169* (alias 15, *De Verbis Apostoli*), c. 11, n. 13. Cf. Bonav., tom. IV, pag. 327, nota 2.—Seq. locus est *Rom.*, 9, 16.—Subinde respicitur verbum August., quod, «cum Deus coronat merita nostra, nihil aliud coronat quam munera sua» ; cf. Bonav., tom. II, pag. 698, nota 3. [2] Cf. I *Cor.*, 1, 31 et 4, 7.

[3] Lib. III *Hypognost.* (inter opera August.), c. 11 ; cf. etiam *Serm. 30* (alias 12 *De Verbis Apostoli*), c. 8, n. 10. Verba vide in Bonav., tom. II, pag. 600, nota 6, quae ibid., d. 26, q. 6 explicantur

denadamente, de modo que a la gracia gratuitamente dada incumbe mover el libre albedrío, al libre albedrío corresponde consentir o disentir a este movimiento y al que consiente pertenece disponerse para la gracia *que nos hace gratos,* pues esto significa hacer lo que está en nuestra mano, y al que de esta forma se ha dispuesto se le infunde la gracia que nos hace gratos, con la cual puede cooperar, si quiere, el libre albedrío, y entonces hay mérito, o bien puede contrariarle por el pecado, y entonces hay demérito. Mas si coopera hasta el fin merece alcanzar la salvación eterna.

6. Verdad es, pues, lo que dice San Agustín que "el que te creó sin ti no te justificará sin ti". Verdad es también que el éxito *no es del que quiere o del que corre, sino de Dios, que mira con misericordia.* Verdad es, asimismo, que nadie puede enorgullecerse de sus méritos, pues Dios nada corona en nosotros fuera de sus propios dones. Porque Dios se reservó a sí mismo la liberal distribución de los dones de su gracia para que aprenda el hombre a no ser ingrato y a no gloriarse en sí, como si nada hubiera recibido, sino en el Señor. Verdad es, igualmente, que aunque el libre albedrío no puede guardar por sí la ley ni producir en sí la gracia, es, sin embargo, inexcusable si no hace lo que puede, porque siempre está presto para mover la gracia gratuitamente dada, con cuya ayuda puede hacer lo que está en su mano; de modo que haciéndolo consiga la gracia que nos hace gratos, y, conseguida ésta, cumpla la ley divina y haga la voluntad de Dios, y, cumplida ésta, alcance la felicidad eterna por las obras meritorias, que totalmente proceden de la gracia y totalmente también del libre albedrío, aunque más principalmente de la gracia, pues, como dice San Agustín, "la gracia es al libre albedrío lo que el jinete al caballo", porque este jinete nos encamina, nos conduce y nos hace llegar hasta el puerto de la felicidad eterna ejercitándonos en obras de virtud perfecta según el don de la misma gracia septiforme.

CAPÍTULO IV

DE LA RAMIFICACIÓN DE LA GRACIA EN HÁBITOS DE VIRTUDES

1. En tercer lugar nos toca tratar de la gracia en relación con los hábitos de las virtudes, acerca de lo cual vamos a considerar tres cosas. Primera, cómo una sola gracia se ramifica en diferentes hábitos de virtudes [1]; segunda,

[1] Cf. Lexicon : *Virtudes.*

tum; secundum est, qualiter ramificatur in habitus donorum; tertium est, qualiter ramificatur in habitus beatitudinum [1].

2. De ramificatione igitur gratiae in habitus virtutum haec tenenda sunt, quod cum una sit gratia gratificans animam, septem tamen sunt virtutes gratuitae, quibus regitur vita humana: tres quidem theologicae, scilicet fides, spes et caritas; et quatuor cardinales, scilicet prudentia, temperantia, fortitudo et iustitia, quae uno modo est virtus communis et generalis, alio modo specialis et propria. Hae autem septem virtutes, licet sint distinctae et proprias excellentias habentes, sunt tamen connexae et aequales ad invicem in eodem; et sint gratuitae per gratiam informatae, possunt tamen fieri informes per culpam, sola caritate excepta, et iterum informari per poenitentiam, adveniente gratia, quae est habituum virtualium origo, finis et forma [2].

3. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia, sicut principium productivum sua summa perfectione in dando vitam naturae non tantum dat vivere quantum ad actum primum, verum etiam quantum ad actum secundum, qui est operari; sic necesse est, quod principium reparativum vitam tribuat spiritui in esse gratuito et in quantum ad esse et quantum ad operari. Et quoniam unius viventis secundum unam vitam primam multae sunt operationes vitales ad illius vitae perfectam manifestationem; cum actus diversificetur per obiecta, et diversitas actuum requirat distinctionem habituum [3]; hinc est, quod, licet una sit gratia vivificans, ramificari tamen necessario habet in varios habitus propter varias operationes. Et quoniam quaedam sunt opera moralia primaria, sicut credere; quaedam sunt media, sicut intelligere credita; quaedam vero postrema, sicut videre intellecta; et in primis anima rectificatur, in secundis expeditur, in tertiis perficitur; ideo gratia gratum faciens ramificatur in habitus virtutum, quorum est animam rectificare; in habitus donorum, quorum est animam expedire; et in habitus beatitudinum, quorum est animan perficere [4].

---

[1] De his agitur hic et 2 seqq. capp.
[2] De unitate gratiae eiusque diversitate a virtutibus cf. II *Sent.*, d. 27, a. 1, q. 1 seq.; de virtutibus theologicis et cardinalibus vide III *Sent.*, d. 23-33, et *Collationes in Hexaëm.*, coll. 5, n. 1 seqq. et coll 6, n. 7 seqq.; de connexione virtutum earumque forma (caritate) agitur ibid., d. 36.
[3] Secundum Aristot.; vide Bonav., tom. v, pag. 69, notam 8.— Idem etiam II *De anima*, text. 36 seq. (c. 4), insinuat distinctionem inter actum vitae primum et secundum.
[4] Cf. III *Sent.*, d. 34, p. 1, a. 1, q. 1.

cómo se ramifica en hábitos de dones [1]; tercera, cómo se ramifica en hábitos de bienaventuranzas [2].

2. Por lo que hace a la ramificación de la gracia en hábitos de virtudes hay que notar que, siendo una sola la gracia que gratifica o santifica al alma, son, sin embargo, siete las virtudes gratuitas por las que se rige la vida humana; tres teologales: la fe, la esperanza y la caridad, y cuatro cardinales: la prudencia, la templanza, la fortaleza y la justicia, que en un sentido es virtud común y general y en otro especial y propia. Estas siete virtudes, aunque distintas y dotadas de peculiares prerrogativas, guardan, sin embargo, mutua conexión y son iguales entre sí en el mismo sujeto; y si bien son gratuitas, como informadas que están por la gracia, pueden, no obstante, perder esta información y hacerse informes por el pecado, exceptuando sólo la caridad, y pueden volver a quedar informadas por la penitencia con la recuperación de la gracia, que es el origen, el fin y la forma de todos los hábitos virtuosos.

3. Lo susodicho puede razonarse en la forma siguiente: así como el Principio creador, con su suprema perfección, al dar la vida a la naturaleza no sólo le da el poder vivir en cuanto al acto primero, es decir, el mero hecho de vivir, sino también el vivir en cuanto al acto segundo, que consiste en obrar, del mismo modo el Principio reparador comunica al alma la vida que corresponde al ser de la gracia no sólo en cuanto al ser, sino también en cuanto al obrar. Y puesto que un solo ser vivo tiene muchas operaciones vitales para la perfecta manifestación de su única vida primera, siendo así que los actos se diversifican por los objetos, y la diversidad de actos exige distinción de hábitos, hay que concluir que, aunque no haya más que una sola gracia vivificante, tiene que ramificarse por necesidad en diferentes hábitos a causa de las diferentes operaciones. Y puesto que algunos son actos morales primarios, como creer; algunos son medios, como entender lo creído, y otros, por fin, son últimos, como ver lo entendido; y en los primeros el alma se rectifica, en los segundos se hace más ágil y expedita y en los terceros llega a ser perfecta, por lo mismo la gracia que nos hace gratos se ramifica en hábitos de virtudes, a las cuales toca rectificar [3] el alma; en hábitos de dones, cuyo fin es hacerla ágil [4], y en hábitos de bienaventuranzas, que son para perfeccionarla [5].

---

[1] Cf. Lexicon: *Dones*. [2] Cf. Lexicon: *Bienaventuranzas*.
[3] Cf. Lexicon: *Rectificar*. [4] Cf. Lexicon: *Facilitar*.
[5] Cf. Lexicon: *Perfeccionar*.

4. Rursus, quoniam rectitudo animae perfecta requirit quod ipsa rectificetur secundum duplicem faciem, scilicet superiorem et inferiorem, et respectu finis, et repectu eorum quae sunt ad finem; ideo necesse est, animam quantum ad superiorem faciem, in qua consistit imago Trinitatis aeternae, rectificari per tres theologicas virtutes, ut, sicut imago creationis consistit in trinitate potentiarum cum unitate essentiae, sic imago recreationis in trinitate habituum cum unitate gratiae, per quos anima fertur recte in summam Trinitatem secundum tria appropriata tribus personis[1]; ita quod fides dirigit in summe verum credendo et assentiendo, spes in summe arduum innitendo et expectando, caritas in summe bonum desiderando et diligendo.

5. Necesse est etiam, quantum ad inferiorem faciem animam rectificari per quatuor cardinales virtutes. Nam prudentia rectificat rationalem, fortitudo irascibilem, temperantia concupiscibilem, iustitia vero rectificat omnes has vires in comparatione ad alterum. Et quia illud alterum determinate potest esse proximus, potest etiam idem homo comparari ad se ipsum ut ad alterum, potest etiam esse ipse Deus; hinc est, quod iustitiae circuire dicitur[2] omnes vires. Dicitur etiam non tantum virtus cardinalis, verum etiam generalis, comprehendens totius animae rectitudinem, cum ipsa dicatur "rectitudo voluntatis". Unde ipsa non tantum comprehendit virtutes ordinatas ad proximum, sicut est aequitas et liberalitas; verum etiam ad se ipsum, sicut est poenitentia et innocentia; nec non ad Deum, sicut est latria, pietas et obedientia.

6. Postremo, quoniam omnis rectitudo virtutum secundum esse gratuitum manat a gratia tanquam ab origine et radice; et secundum esse meritorium comparatur ad caritatem sicut ad originem, formam et finem: hinc est, quod ceterae virtutes gratuitae quoad habitus sunt connexae et quoad actus meritorios sunt aequales. Hinc est etiam, quod ceteri habitus virtutum possunt esse informes, sola caritate excepta, quae est virtutum forma. Cum enim habentur sine gratia et caritate, in quibus consistit vita virtutum, tunc sunt informes. Cum autem superinfunditur gratia, tunc formantur et decorantur et Deo acceptabiles fiunt; sicut et colores absque luce sunt invisibiles, superveniente autem lu-

---

[1] Vide supra p. I, c. 6.—De fide cf. supra prolog., n. 2. De spe cf. III *Sent.*, d. 36, a. 1, q. 1, et a. 2, q. 4, ubi inter actus spei recensentur *confidere, inniti* [summae largitati) et *expectare*.

[2] Ab August., II *De Gen. contra Manich.*, c. 10, n. 14. Cf. Bonav., tom. III, pag. 720, nota 11.—Seq. locus est Anselm., *De Conceptu virg. et orig. pecc.*, c. 3, et *Dialog. de veritate*, c. 12: «Iustitia est rectitudo voluntatis propter se servata.»

4. Además, ya que la perfecta rectitud del alma exige que quede rectificada según su doble faz, superior e inferior, y asimismo respecto de su fin y respecto de las cosas que se ordenan a su fin, es preciso que la faz superior del alma, en la cual está la imagen de la Trinidad eterna, se rectifique por las tres virtudes teologales, a fin de que así como la imagen de la creación consiste en la trinidad de potencias con unidad de esencia, del mismo modo la imagen de la recreación se manifieste en la trinidad de hábitos con unidad de gracia, hábitos por los cuales el alma es rectamente llevada a la suma Trinidad según las tres apropiaciones que corresponden a las tres personas; de modo que la fe nos encamina, creyendo y asintiendo, a lo sumamente verdadero; la esperanza nos lleva, apoyándonos y esperando, a lo sumamente arduo; la caridad, deseando y amando, nos dirige a lo sumamente bueno.

5. Es, asimismo, necesario que la faz inferior del alma se rectifique por las cuatro virtudes cardinales. En efecto, la prudencia rectifica la parte racional; la fortaleza, el apetito irascible; la templanza, el apetito concupiscible, y la justicia rectifica todas estas facultades en relación a otros. Y puesto que este "otros" puede referirse ya al prójimo, ya a sí mismo, en cuanto el hombre puede considerarse como cierto otro, como objeto, ya finalmente al mismo Dios, de ahí que se diga que la justicia rodea todas las facultades. Se toma también no sólo en el sentido de virtud cardinal. sino en el sentido de virtud general, que abarca la rectitud de toda el alma, llamándose "rectitud de la voluntad". Por lo cual no sólo comprende las virtudes que nos ordenan con relación al prójimo, como la equidad y la liberalidad, sino también las que están en relación con nosotros mismos, como la penitencia y la inocencia, y aun las que se refieren a Dios, como la *latría* o adoración, la piedad y la obediencia.

6. Finalmente, puesto que la rectitud de las virtudes, según el ser gratuito, procede siempre de la gracia, como de su origen y raíz, y según el ser meritorio se relacionan con la caridad, como con su origen, forma y fin, tenemos que las demás virtudes gratuitas guardan conexión entre sí en cuanto son hábitos y son iguales por razón de los actos meritorios que producen. De ahí se deriva que los demás hábitos de virtudes pueden ser informes, fuera de la caridad, que es la forma de las virtudes. En efecto, cuando están sin la gracia y sin la caridad, que es la vida de las virtudes, son informes, muertas. Mas cuando se les sobrederrama la gracia se forman y se hermosean o se iluminan como las miniaturas de un códice y se hacen aceptables a Dios, a la manera de los colores, que sin la luz son invisibles, mas

mine, fiunt lucidi, pulcri et aspectui complacentes. Unde quemadmodum ex luce et coloribus fit unum in ratione motivi, et una lux sufficit ad multos colores illuminandos; sic ex gratia et habitibus informibus, cum formantur, fit unum secundum rationem meritorii et gratuiti; et una nihilominus gratia sufficit ad informationem et gratificationem habituum diversorum [1].

CAPUT V

De ramificatione gratiae in habitus donorum

1. De ramificatione autem gratiae in habitus donorum haec tenenda sunt, quod, licet plurima sint dona gratiae gratis datae, et generaliter omnes habitus divinitus dati dona Dei non absurde dici possint; specialiter tamen et appropriate septem sunt dona Spiritus sancti, quae enumerat et nominat Isaias [2], loquens de flore, qui processit de radice Iesse, id est Christo, de quo dicit, quod *requiescet super eum Spiritus Domini, spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiae et pietatis, et replebit eum spiritus timoris Domini.* In hac autem enumeratione descendendo procedit a summo et combinando, ut simul ostendatur donorum distinctio, connexio, origo et ordo.

2. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia, cum principium reparativum per summam liberalitatem non tantum det gratiam ad rectificandum contra obliquitates vitiorum per habitus virtutum, verum etiam ad expediendum contra impedimenta symptomatum [3] per habitus donorum; ideo plurificari debent dona gratuita, secundum quod necessarium est ad expeditionis sufficientiam. Quoniam igitur anima nostra indiget septiformiter expediri; hinc est, quod ex septiformi causa necesse est Spiritus sancti dona esse septiformia. Indiget namque expediri con-

[1] Cf. III *Sent.*, d. 23, a. 2, q. 5.
[2] Cap. II, 2 et 3.—De hoc cap. vide III *Sent.*, d. 34 et 35.
[3] Scil accidentium, quae morbum vitiorum sequuntur, sive sequelae morbi vitiorum. Cf. Bonav., tom. III, pag. 736, nota 7.

sobreviniendo ésta se vuelven fúlgidos, hermosos y agradables a la vista. Pues así como de la luz y de los colores resulta un todo por razón del único excitante que hiere la retina y una única luz basta para iluminar muchos colores, del mismo modo de la gracia y de los hábitos informes, en el punto en que se forman, viene a resultar un todo por razón de su meritoriedad y gratuidad, y la única gracia basta, además, para informar y gratificar o hacer gratos diversos hábitos.

CAPÍTULO V

De la ramificación de la gracia en hábitos de dones

1. Por lo que hace a la ramificación de la gracia en hábitos de dones, es de advertir que, si bien son muchos los dones de la gracia gratis dada, y en sentido general pueden llamarse acertadamente dones de Dios todos los hábitos por Dios infundidos, sin embargo, en sentido especial y apropiado son siete los dones del Espíritu Santo, que enumera y señala con su nombre el profeta Isaías al hablar de la flor que brotó de la raíz de Jesé, esto es, de Cristo, del cual dice que *reposará sobre él el Espíritu del Señor, espíritu de sabiduría y de entendimiento, espíritu de consejo y de fortaleza, espíritu de ciencia y de piedad, y le llenará el espíritu del temor del Señor.* Y esta enumeración la hace comenzando de lo más excelente, de arriba hacia abajo, y formando pares, en combinación, para demostrar al mismo tiempo la distinción, la conexión, el origen y el orden de los dones.

2. Lo dicho puede razonarse en esta forma: como el Principio reparador, por la suma liberalidad divina, no sólo da la gracia para rectificar las torceduras de los vicios por medio de los hábitos de las virtudes, sino también para hacer expedito o ágil [1] al hombre por los hábitos de los dones contra los impedimentos de los síntomas [2], como quien dice para desenredarlo de las trabas de los síntomas o debilidad que quedan como reliquia de los vicios curados, es preciso que se plurifiquen estos dones gratuitos hasta donde sea necesario para cubrir suficientemente esta necesidad. Y puesto que nuestra alma tiene necesidad de agilizarse de siete modos, de ahí que por esta causa septiforme tengan que ser siete los dones del Espíritu Santo. Pues el alma tiene necesidad de agilizarse contra las torceduras de los vicios,

[1] Cf. Lexicon: *Facilitar.* [2] Cf. Lexicon: *Síntomas.*

tra vitiorum obliquitates, quantum ad vires naturales et quoad superadditas virtutes, in patiendo, in agendo, in contemplando et utroque modo.

3. Primo igitur, propter vitiorum obliquitates expeditissime repellendas septem sunt dona Spiritus sancti; utpote timor contra superbiam; pietas contra invidiam; scientia contra iram, quae quasi et quaedam insania[1]; fortitudo contra accidiam, quae mentem reddit ad bona invalidam; consilium contra avaritiam; intellectus contra gulam, et sapientia contra luxuriam.

4. Secundo, propter expediendas vires naturales Spiritus sancti dona debent esse septem. Nam irascibilis indiget expediri ad bona tam in prosperis quam in adversis; in prosperis expeditur per timorem, in adversis per fortitudinem. Concupiscibilis indiget expediri quantum ad affectionem respectu proximi, et hoc fit per pietatem; et quantum ad affectum respectu Dei, et hoc fit per gustum sapientiae. Rationalis vero indiget expediri in veritatis speculatione, electione et exsecutione; per donum intellectus expeditur ad verum speculandum, per donum consilii ad verum eligendum, per donum scientiae ad electum exsequendum; per donum enim scientiae recte conversamur *in medio nationis pravae et perversae*[1].

5. Tertio, propter expedienda septem virtutum officia septem debent esse Spiritus sancti dona. Nam timor expedit ad temperantiam, timor enim carnes configit; pietas ad veram iustitiam; scientia ad prudentiam; fortitudo ad fortitudinem seu patientiam; consilium ad spem; intellectus ad fidem; sapientia ad caritatem. Unde sicut "caritas est mater et consummatio omnium virtutum", sic sapientia donorum, ita ut vere dicat Sapiens[2]: *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa et innumerabilis honestas per manus illius.*

6. Quarto, propter expeditionem in patiendo conformiter ad Christum septem sunt habitus donorum, Christum ad patiendum movit paterna voluntas, humana necessitas et virtutis strenuitas. Divina quidem voluntas movit, ut cognita per intellectum, ut amata per sapientiam, ut in reverentia habita per timorem. Movit etiam nostra necessi-

[1] Iram, ut ait Cicero, IV *Disp. Tusc.*, c. 23, «bene Ennius initium dixit insaniae».
[2] *Phil.*, 2, 15. Cf. III *Sent.*, lit. Mag., d. XXXV, c. I.
[3] *Sap.*, 7, 11.—Praecedens sententia de caritate est Hieron., *Epist. 82* (alias 62), n. 11. Vide III *Sent.*, lit. Magistri, d. XXIII, c. 3, ubi ipsa attribuitur Ambrosio.

ya en relación con las facultades naturales, ya en orden a las virtudes sobreañadidas, tanto en el padecer como en el obrar y en el contemplar, y en ambos ejercicios, a saber: en la acción y contemplación.

3. En primer lugar, para repeler ágilmente los tropiezos derivados de las torceduras de los vicios son siete los dones del Espíritu Santo, a saber: el temor contra la soberbia; la piedad contra la envidia; la ciencia contra la ira, que es como una locura o insania, como quien dice no saber lo que se hace; la fortaleza contra la acedia o pereza, que hace a la mente inválida para el bien; el consejo contra la avaricia; el entendimiento contra la gula, y la sabiduría contra la lujuria.

4. En segundo lugar, para hacer ágiles las facultades naturales, deben ser siete los dones del Espíritu Santo. Pues el apetito irascible tiene necesidad de agilizarse para el bien tanto en lo próspero como en lo adverso; y en lo próspero se hace ágil por el temor, y en lo adverso por la fortaleza. El apetito concupiscible tiene que hacerse expedito en cuanto a los sentimientos para con el prójimo, lo cual se hace por la piedad, y en cuanto al afecto para con Dios, lo cual se verifica por el gusto de la sabiduría. La parte racional debe adquirir facilidad en la especulación, elección y ejecución de la verdad, y por el don de entendimiento se le facilita el especular la verdad; por el don de consejo, el escogerla; por el don de ciencia, el practicarla según la elección hecha, pues el don de ciencia nos enseña a convivir rectamente *en medio de una nación mala y perversa.*

5. En tercer lugar, para facilitar la función de las siete virtudes deben ser siete los dones del Espíritu Santo, pues el temor nos agiliza para la templanza, porque el temor clava las carnes; la piedad, para la verdadera justicia; la ciencia, para la prudencia; la fortaleza don, para la virtud de la fortaleza o para la paciencia; el consejo, para la esperanza; el entendimiento, para la fe; la sabiduría, para la caridad. De donde resulta que, así como "la caridad es la madre y la consumación de todas las virtudes", también lo es la sabiduría de los dones, por lo cual dice con razón el Sabio: *Y me vinieron todos los bienes juntamente con ella e innumerable riqueza por sus manos.*

6. En cuarto lugar, para hacernos prontos a padecer en conformidad con Cristo, son siete los hábitos de los dones. Pues a Cristo lo movió a padecer la voluntad paterna, la necesidad humana y la solidez de la virtud. La voluntad divina lo movió en cuanto conocida por el don de entendimiento, amada por el don de sabiduría y reverenciada por el don de temor. Lo movió también la necesidad humana,

tas, ad quam cognoscendam necessaria est scientia, ad quam miserandam superadditur pietas. Movit nihilominus virtutis strenuitas, ut provida in eligendo per consilium, ut vigorosa in perferendo per fortitudinem. Et sic dona debent esse septem.

7. Quinto, propter expeditionem in agendo septem dona dantur a Spiritu sancto. Nam ad actionem expeditam necesse habemus expediri ad declinandum a malo, quod fit per timorem. Necesse etiam habemus expediri ad proficiendum in bono duplici: vel necessitatis, vel supererogationis. Circa primum expedimur per scientiam et pietatem, ita quod unum est dirigens, et aliud exsequens; circa secundum, per consilium dirigens et per fortitudinem exsequentem. Necesse etiam habemus quiescere in optimo, et hoc quantum ad intellectum veri et quantum ad affectum boni; primum fit per donum intellectus, secundum per donum sapientiae, in quo est quies.

8. Sexto, ad expeditionem in contemplando dona Spiritus sancti sunt in septenario numero. Nam ad vitam hierarchicam et contemplativam necessarium est animam purgari, illuminari et perfici [1]. Purgari autem oportet a concupiscentia, a malitia, ab ignorantia, ab infirmitate seu impotentia; primum facit timor, secundum pietas, tertium scientia, quartum fortitudo. Illuminari autem indigemus in operibus reparationis et primariae conditionis; primum dat consilium, secundum intellectus. Perfici autem habemus per accessum ad summum, quod consistit in uno, et hoc per donum sapientiae; et sic arca contemplationis a lato consummatur quasi in cubito [2].

9. Septimo denique, ad expeditionem in actione et contemplatione septem debent esse dona Spiritus sancti. Nam contemplativa propter conversionem ad Trinitatem tria debet habere dona expedientia: quantum ad reverentiam maiestatis, timorem; quantum ad intelligentiam veritatis, intellectum; quantum ad saporem seu gustum bonitatis,

[1] Cf. supra pag. 266, nota 1. — De seq. propositione vide supra pag. 300, notam 3, in fine.

[2] Respicitur *Gen.*, 6, 15 et 16, ubi agitur de astructura arcae. Vide Bonav., tom. v, pag. 195, notam 7.—Origen., *Homil. 2 in Gen.*, n. 5: «Ad unum autem totius constructionis numerum summa revocatur, quia unus Deus Pater, ex quo omnia [1 *Cor.*, 8, 6], et unus Dominus, et una Ecclesiae fides est, unum baptisma, unum corpus et unus spiritus [*Eph.*, 4, 4 seq.], et ad unum perfectionis Dei finem cuncta festinant.» Hugo a S. Vict., 1 *Allegor, in vetus testam.*, c. 13: «Arca deorsum lata erat, quia multi sunt vocati.; sursum stricta, quia pauci electi... Deorsum lata, quia multi sunt activi; sursum stricta, quia pauci contemplativi. Deorsum lata, quia multi imperfecti; sursum stricta, quia pauci perfecti.» Cf. Gregor., II *Homil. in Ezech.*, homil 4, n. 16 seq.

siendo preciso el don de ciencia para conocerla y sobreañadiéndose el don de piedad para compadecerla. Movióla, además, la solidez de la virtud, que se manifestó previsora al escoger por el don de consejo, y vigorosa al sufrir por el don de fortaleza. Por lo cual deben ser siete los dones.

7. En quinto lugar, para agilizarnos en el obrar, los dones del Espíritu Santo se nos dan en número de siete. En efecto, para obrar con expedición tenemos necesidad de ser ágiles en apartarnos del mal, lo cual se consigue por el temor. Tenemos también necesidad de ser ágiles en adelantar en dos géneros de bien: ya en el de obligación, ya en el de supererogación. Lo primero se consigue por la ciencia y por la piedad, correspondiendo a la una el dirigir y a la otra el practicar; lo segundo se consigue por el consejo, al cual toca dirigir, y por la fortaleza, que nos hace practicar. Tenemos, asimismo, necesidad de reposar en el bien supremo, y esto ya por lo que hace a la inteligencia de la verdad como por lo que se refiere al afecto del bien; lo primero tiene lugar por el don de entendimiento, y lo segundo, por el don de sabiduría, en que consiste el reposo.

8. En sexto lugar, para hacernos más expeditos en el contemplar, los dones del Espíritu Santo son siete. En efecto, para la vida jerárquica y contemplativa es preciso que el alma se purifique, se ilumine y se perfeccione. Y es preciso que se purifique de la concupiscencia, de la malicia, de la ignorancia y de la debilidad o impotencia; consiguiéndose lo primero por el temor, lo segundo por la piedad, lo tercero por la ciencia y lo cuarto por la fortaleza. Y tenemos necesidad de ser iluminados e ilustrados en lo que se refiere a las obras de nuestra redención y de nuestra primera creación; lo primero de los cuales nos lo da el consejo; lo segundo, el entendimiento. Y tenemos que perfeccionarnos acercándonos a lo sumo, que es uno, y esto se hace por el don de sabiduría; y así el misterio o arcano de la contemplación, como el arca de Noé, de lo ancho de la parte inferior sube estrechándose en forma de pirámide para rematar en la cima como en un codo de espacio.

9. En séptimo lugar, para facilitar la acción y la contemplación, deben ser siete los dones del Espíritu Santo. En efecto, la vida contemplativa, por estar dirigida a la consideración de la Trinidad, debe tener tres dones facilitadores: el temor, para la debida reverencia de la majestad; el entendimiento, para la inteligencia de la verdad; la sa-

sapientiam[1]. Activa vero, quae versatur in agendis et sustinendis, debet habere quatuor, scilicet pietatem ad agendum et fortitudinem ad sustinendum; et directiva harum duarum, scilicet scientiam et consilium. Unde quia ad expeditionem necessaria est directio, ideo fit donorum combinatio; et plura sunt dona ad intellectum spectantia, quia lux cognitionis vehementer expedit *ad dirigendos pedes in viam rectam*[2].

CAPUT VI

De ramificatione gratiae in habitus beatitudinum et per consequens fructuum et sensuum

1. De ramificatione autem gratiae in habitus beatitudinum haec tenenda sunt, quod septem sunt beatitudines, quas Salvator enumerat in sermone de monte[3], scilicet paupertas spiritus, mititas, luctus, esuries iustitiae, misericordia, munditia cordis et pax. Ad has beatitudines propter sui perfectionem et plenitudinem duodecim fructus Spiritus et quinque sensus spirituales consequuntur; qui non dicunt novos habitus, sed status delectationum et usus spiritualium speculationum, quibus replentur et consolantur spiritus virorum iustorum.

2. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia, cum reparativum principium sit perfectissimum et perfectissime reparativum et reformativum per donum gratuitum; ideo gratiae donum ab ipso manans liberaliter et abunde ramificari debet usque ad habitus perfectionum, qui, cum fini approximent, recto vocabulo nuncupatur ex nomine beatitudinum; quarum sufficientia, numerus et ordo colligitur ex integritate perfectionis, ex modis perfectionum et ex dispositionibus ad perfectionem.

3. Primo igitur ad integritatem perfectionis requiritur necessario perfectus recessus a malo, perfectus processus in bono et perfectus status in optimo. Quoniam autem ma-

[1] Cf. supra pag. 206, nota 2.
[2] *Luc.*, 1, 79: *Ad dirigendos pedes nostros in viam pacis.*
[3] *Matth.*, 5, 3 seqq.—Fructus Spiritus S. enumeraptur *Gal.*, 5, 22 seq.—Quae proponuntur in hoc cap. tanguntur III *Sent.*, d. 34, p. 1, a. 1, q. 1 in fine corp., et a. 2, q. 1 in fine corp. Quoad numerum beatitudinum (*septem*, non *octo*) cf. ibid., d. 36, q. 1 scholion. Multa de fructibus a Christo largitis vide *Collationes in Hexaëm.*, coll. 18 per totam.

biduría, para la degustación del sabor de la bondad. Mas a la vida activa, a la cual pertenece el obrar y el soportar, le corresponden cuatro dones, a saber: la piedad para obrar y la fortaleza para soportar y los dones correspondientes de función directiva, es decir, la ciencia y el consejo. Por lo cual, puesto que para la facilitación dicha se requiere la dirección, con razón los dones se combinan por pares; y son más los dones que corresponden al entendimiento, porque la luz del conocimiento contribuye intensamente a hacernos *ágiles para dirigir nuestros pasos por el camino recto.*

CAPÍTULO VI

De la ramificación de la gracia en hábitos de bienaventuranzas y, consiguientemente, de frutos y sentidos

1. Tratando de la ramificación de la gracia en hábitos de bienaventuranzas, hay que sentar que son siete las bienaventuranzas enumeradas por el Salvador en el Sermón de la Montaña, a saber: la pobreza de espíritu, la mansedumbre, el llanto, el hambre de justicia, la misericordia, la pureza de corazón y la paz. A estas bienaventuranzas, a causa de su perfección y plenitud, siguen las doce fruiciones o frutos del Espíritu Santo y las cinco sensaciones o sentidos espirituales, que no quieren decir hábitos nuevos, sino término o estado final de las delectaciones y uso de las especulaciones espirituales con que se sacia y es consolado el espíritu de los varones justos.

2. Lo dicho puede razonarse en la forma siguiente: como el Principio reparador es perfectísimo y repara y reforma perfectísimamente por el don gratuito, de ahí que el don de la gracia, que de él procede, debe ramificarse liberal y abundosamente hasta los hábitos de perfección[1], los cuales, porque nos acercan al fin a la bienaventuranza, justamente reciben la denominación de bienaventuranzas, cuya suficiencia, número y orden se deducen de la integridad de la perfección, de los modos de perfección y de las disposiciones para la perfección.

3. Primeramente, para la integridad de la perfección, se exige por necesidad un perfecto apartamiento del mal, un perfecto aprovechamiento o adelantamiento en el bien y un perfecto reposo en el sumo bien. Mas como el mal pro-

[1] Cf. Lexicon: *Bienaventuranzas.*

lum aut procedit ex tumore superbiae, aut ex rancore malitiae, aut ex languore concupiscentiae [1]; ideo ad perfecte elongandum ab hoc triplici genere mali tres sunt necessariae beatitudines, scilicet paupertas spiritus elongans a malo tumoris, mititas elongans a malo rancoris, et luctus elongans a malo libidinis et languoris concupiscentialis. Quia vero perfectus processus in bono attenditur secundum divinam imitationem; et *universae viae Domini misericordia et veritas* [2]: hinc est, quod duplex est beatitudo secundum has duas vias, scilicet esuries sive zelus iustitiae et affectus misericordiae. Quoniam autem status in optimo est vel per limpidam cognitionem, vel per traquillam affectionem; hinc est, quod sunt duae ultimae beatitudines, scilicet munditia cordis ad Deum videndum et pax mentis ad perfecte fruendum.

4. Secundo etiam, si modi perfectionum attendantur, debent esse septem habitus beatitudinum. Nam est perfectio religionis, praelationis et internae sanctitudinis. Ad perfectionem autem religionis necessario requiritur abdicatio boni privati, acceptatio boni fraterni et appetitio boni aeterni; primum fit per paupertatem spiritus, secundum per mititatem affectus, tertium per amaritudinem luctus. Ad perfectionem vero praelationis duo necessario requiruntur, scilicet zelus iustitiae et affectus misericordiae; *misericordia* enim et *veritas custodiunt regem* [3]. Secundum haec duo disponi debet regimen praelationis in Ecclesia militante. Ad perfectionem autem internae sanctitudinis necessario requiritur puritas conscientiae et tranquillitas totius animae per *pacem Dei* omnem humanum sensum exsuperantem.

5. Tertio, si attendantur dispositiones praeambulae, septem debent esse beatitudines. Timor enim facit recedere a malo et a mali occasione; et quia *radix omnium malorum est cupiditas* [4]: ideo timor disponit ad spiritus paupertatem, in qua simul iungitur humilitas cum paupertate, ut sic elongetur vir perfectus a fonte omnis culpae, scilicet a superbia et cupiditate. Et hinc est, quod paupertas spiritus est fundamentum totius perfectionis evangelicae. Unde primo oportet hoc fundamentum sternere qui vult ad culmen perfectionis venire, secundum illud Matthaei decimo nono [5]: *Si vis perfectus esse, vade et vende omnia, quae habes;* ecce perfecta paupertas, quae nihil sibi prorsus retinet; *et se-*

---

[1] Cf. supra p. III, c. 8. [2] *Psalm.*, 24, 10.

[3] *Prov.*, 20, 28.—Inferius respicitur *Phil.*, 4, 7: *Et pax Dei, quae exsuperat omnem sensum, custodiat corda vestra*, etc.

[4] I *Tim.*, 6, 10.

[5] Vers. 21.— Seq. locus ibid.: *Et veni, séquere me.*— Subinde respicitur *Matth.*, 16, 24; *Si quis vult post me venire, abneget semetipsum et tollat crucem suam et sequatur me.* Cf. Bov., *Quaest. de perfectione evang.*, q. I et 2.

cede de la hinchazón de la soberbia, del rencor de la malicia o de la enfermedad de la concupiscencia, para apartarnos perfectamente de este triple género de mal son necesarias tres bienaventuranzas, a saber: la pobreza de espíritu, que nos aleja del mal de la hinchazón; la mansedumbre, que nos aleja del mal del rencor, y el llanto, que nos aleja del mal de la lujuria y de la enfermedad de la concupiscencia. Y como el perfecto adelantamiento en el bien se mide según los grados de imitación divina, y *todos los caminos del Señor son misericordia y verdad,* de ahí que existe una doble bienaventuranza en conformidad con los dos caminos dichos. a saber: el hambre o celo de la justicia y el sentimiento de misericordia. Y como el reposo es el óptimo o sumo bien, se verifica por un limpio y puro conocimiento o por un afecto tranquilo y definitivo, tenemos dos últimas bienaventuranzas, a saber: la pureza de corazón para ver a Dios y la paz de la mente para gozar del mismo con perfección.

4. En segundo lugar, si se consideran los modos de perfección, tienen que ser siete los hábitos de las bienaventuranzas. Pues existe la perfección de la religión, de la prelacía y de la santidad interior. Y para la perfección de la religión se exige la renuncia a los bienes privados. la aceptación del bien fraterno, que se debe fomentar, y la afición a los bienes eternos; consiguiéndose lo primero por la pobreza de espíritu; lo segundo, por la mansedumbre o benignidad de afecto, y lo tercero, por la amargura del llanto. Y para la perfección de la prelacía se exigen dos cosas: celo de justicia y sentimiento de misericordia, pues *la misericordia y la verdad guardan al rey.* Conforme a estas dos exigencias debe ordenarse en la Iglesia militante el régimen de prelacía. Y para la perfección de la santidad interior, por necesidad, tiene que haber pureza de conciencia y tranquilidad total de alma por *la paz de Dios,* que sobrepuja toda sensación humana.

5. En tercer lugar, si se consideran las disposiciones previas, deben ser siete las bienaventuranzas. En efecto, el temor nos aparta del mal y de las ocasiones del mal; y como *la codicia es la raíz de todos los males,* por lo mismo el temor crea en nosotros la disposición previa para la pobreza de espíritu, que junta la humildad con la pobreza, alejando al varón perfecto del origen de todo pecado, a saber: de la soberbia y de la codicia. De ahí que la pobreza de espíritu es el cimiento de toda la perfección evangélica. Por lo cual es preciso echar primero este cimiento si se quiere llegar a la cumbre de la perfección según aquello del capítulo XIX de San Mateo: *Si quieres ser perfecto, ve y vende todo cuanto tienes;* he aquí la perfecta pobreza, que nada absoluta-

quere me; ecce, humilitas, quae facit, quod homo abnegando se ipsum tollat crucem suam et sequatur Christum, qui est totius perfectionis principalissimum fundamentum. Disponit ergo *timor* ad spiritus paupertatem. *Pietas* autem ad mititatem; nam qui pie ad aliquem afficitur nec illum irritat nec ab illo irritatur. *Scientia* disponit ad luctum, quoniam per scientiam cognoscimus nos a statu beatitudinis relegatos in hanc vallem miseriae et lacrymarum. *Fortitudo* autem disponit ad esuriem iustitiae; qui enim fortis est tam avide se tenet cum iustitia, ut malit a vita corporali quam a iustitia separari. *Consilium* disponit ad misericordiam; nihil enim Deus magis consulit in Scriptura quam facere misericordiam, quod super omnia reputat holocausta [1]. *Intellectus* disponit ad cordis munditiam; nam speculatio veritatis mundat cor nostrum ab omnibus phantasiis. *Sapientia* disponit ad pacem; nam sapientia iungit nos summo vero et bono, in quo est finis et tranquillitas totius nostri rationalis appetitus.

Qua pace adepta, necessario sequitur superabundans delectatio spiritualis, quae in duodenario fructuum continetur ad insinuandam superabundantiam delectationum. Est enim duodenarius numerus abundans [2], in quo insinuatur spiritualium charismatum exuberantia, quibus fruitur et delectatur anima sancta; et tunc est homo ad contemplationem idoneus et ad aspectus et amplexus sponsi et sponsae, qui fieri habent secundum sensus spirituales, quibus videtur Christi sponsi summa pulcritudo sub ratione splendoris; auditur summa harmonia sub ratione verbi; gustatur summa dulcedo sub ratione sapientiae comprehendentis utrumque, verbum scilicet et splendorem; odoratur summa fragrantia sub ratione Verbi inspirati in corde; astringitur summa suavitas sub ratione Verbi incarnati, inter nos habitantis [3] corporaliter et reddentis se nobis palpabile, osculabile, amplexabile per ardentissimam caritatem, quae mentem nostram per exstasim et raptum transire facit *ex hoc mundo ad Patrem.*

6. Ex dictis igitur manifeste colligitur, quod habitus

---

[1] Cf. *Osee*, 6, 6; *Matth.*, 9, 13 et 12, 7.

[2] Cf. Bonav., tom. IV, pag. 972, nota 3.—Quae sequuntur de sensibus spiritualibus habentur etiam quasi ad verbum in *Compendio theolog. veritatis*, lib. v, c. 56.

[3] Respicitur *Ioan.*, 1, 14, et paulo inferius *Ioan.*, 13, 1.

mente se reserva para sí; *y sígueme*: he aquí la humildad, por la cual el hombre, negándose a sí mismo, toma su cruz y sigue a Cristo, que es el principalísimo fundamento de toda la perfección. Resulta, pues, que *el temor* dispone el alma para la pobreza de espíritu. Y *la piedad* la dispone para la mansedumbre, pues quien fomenta sentimientos de piedad hacia alguno ni le da motivos para irritarse ni los recibe de él para dejarse llevar de la ira. Y *la ciencia* nos dispone para el llanto, pues la ciencia nos hace conocer que hemos sido relegados de un primitivo estado de felicidad a este valle de lágrimas y miserias. Y *la fortaleza* nos dispone para el hambre de justicia, pues quien es fuerte, tan ávidamente se abraza con la justicia que antes que perderla prefiere perder la vida. Y *el consejo* nos dispone para la misericordia, pues en la Sagradas Escrituras nada se nos aconseja tanto como practicar la misericordia, que Dios estima por encima de todos los holocaustos. Y *el entendimiento* nos prepara para la pureza de corazón, pues la especulación de la verdad limpia nuestro corazón de todas las fantasías. Y *la sabiduría* nos dispone para la paz, pues la sabiduría nos une con la suma verdad y con el sumo bien, en quien se encuentra el fin y la tranquilidad de todo nuestro apetito racional. Y conseguida esta paz se sigue necesariamente un desbordante deleite espiritual, que se expresa en las doce fruiciones o frutos del Espíritu Santo [1] para significar la superabundancia de las delicias, pues el número 12 quiere decir abundancia, insinuándose en esta forma la exuberante infusión de carismas espirituales con que se deleita y goza el alma santa; y entonces viene a hacerse el hombre apto para la contemplación y para las miradas y abrazos del esposo y de la esposa, que se verifican según las sensaciones o sentidos espirituales [2] con que se ve la suprema hermosura de Cristo bajo la razón de Esplendor; se escucha y se oye su soberana armonía bajo la razón de Verbo; se saborea y gusta su dulcedumbre superior bajo la razón de Sabiduría, que abarca ambos conceptos, es decir, Esplendor y Verbo; se huele y aspira la suma fragancia del mismo bajo la razón de Verbo inspirado en el corazón; se estrecha y abraza su divina suavidad bajo la razón de Verbo encarnado, que habita corporalmente entre nosotros y se nos ofrece de tal modo que podamos tocarlo, besarlo y abrazarlo por virtud de esa encendidísima caridad que por éxtasis y raptos hace salir nuestra mente *de este mundo para subir al Padre.*

6. De lo dicho se deduce con claridad que los hábitos

---

[1] Cf. Lexicon: *Frutos.*

[2] Cf. Lexicon: *Sentidos espirituales.*

virtutum ad exercitium principaliter disponunt activae; habitus vero donorum ad otium[1] contemplativae; habitus autem beatitudinum ad perfectionem utriusque. *Fructus* vero *Spiritus*, qui sunt *caritas, gaudium, pax, patientia, longanimitas, bonitas, benignitas, mansuetudo, fides, modestia, continentia, castitas*[2], dicunt delectationes consequentes opera perfecta. Sensus vero spirituales dicunt perceptiones mentales circa veritatem contemplandam. Quae quidem contemplatio in Prophetis fuit per revelationem quantum ad triplicem visionem, scilicet corporalem, imaginativam et intelletualem[3]; in aliis vero iustis reperitur per speculationem, quae incipit a sensu et pervenit ad imaginationem et de imaginatione ad rationem, de ratione ad intellectum, de intellectu ad intelligentiam; de intelligentia vero ad sapientiam sive notitiam excessivam, quae hic in via incipit, sed consummatur in gloria sempiterna.

7. Et in his gradibus consistit scala Iacob, cuius cacumen attingit caelum[4]; et thronus Salomonis, in quo residet Rex sapientissimus et vere pacificus et amorosus ut sponsus speciosissimus *et desiderabilis totus; in quem desiderant Angeli prospicere*, et ad quem suspirat desiderium sanctarum animarum, sicut *cervus ad fontes aquarum*. Quod quidem desiderio ferventissimo ad modum ignis spiritus noster non solum efficitur agilis ad ascensum, verum etiam quadam ignorantia docta supra se ipsum rapitur in caliginem et excessum, ut non solum cum sponsa dicat: *In odorem unguentorum tuorum curremus*[5], verum etiam cum Propheta psallat: *Et nox illuminatio mea in deliciis meis*. Quam nocturnam et deliciosam illuminationem nemo novit nisi qui probat, nemo autem probat nisi per gratiam divinitus datam, nemini datur, nisi ei qui se exercet ad illam; ideo deinceps consideranda sunt exercitia meritorum.

[1] Cf. Gregor., II *Homil. in Ezech.*, homil. 7, n. 11; Bernard., V *De considerat.*, c. 13, n. 32, et *Serm. in Cantic.*, serm. 62, n. 4.
[2] *Gal.*, 5, 22 seq.
[3] Secundum August., XII *De Gen., ad lit.*, c. 6, n. 15 seqq. Cf. Bonav., tom. V, pag. 8, nota 4, et III, pag. 503, nota 4.—Distinctio virium animae, exhibita in seq. propositione et etiam in *Itinerar. mentis in Deum.*, c. 1, sumta est ex *Lib. de Spiritu et anima* (inter opera August.), c. 10-14.
[4] *Gen.*, 28, 12.—De throno Salomonis cf. III *Reg.*, 10-18 seqq.; subinde allegantur *Cant.*, 5, 16; *Petr.*, 1, 12, et *Ps.*, 41, 1.
[5] *Cant.*, 1, 3.—Seq. locus est *Ps.*, 138, 11.—De *docta ignorantia* cf. August. *Epist. 130*, c. 15, n. 28, et II *Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3 in corp. et ad 6, nec non *Quaest. de scientia Christi*, q. 7 circa finem corp.; *Collationes in Hexaëm*, coll. 2, n. 28 seqq. *Incend. amoris*, c. 3 circa finem, et *Itinerar. mentis in Deum*, c. 7, ubi in textu verba Dionysii de raptu in caliginem et excessum allegantur, aliique doctores citantur.

de las virtudes nos disponen principalmente para el ejercicio de la vida activa; los hábitos de los dones, para el descanso de la vida contemplativa, y los hábitos de las bienaventuranzas, para la perfección de ambas vidas. Mas las fruiciones o *frutos del Espíritu Santo,* que son: *caridad, gozo, paz, paciencia, longanimidad, bondad, benignidad, mansedumbre, fe, modestia, continencia y castidad,* significan las delicias o delectaciones que se derivan de las obras perfectas. Y las sensaciones o sentidos espirituales[1] son ciertas percepciones mentales en torno a la verdad que se contempla. La cual contemplación en los profetas se verificó en forma de revelación con tres géneros de visiones, a saber: la corporal, la imaginativa y la intelectual; y en los demás justos tiene lugar en forma de especulación, que comienza por el sentido y llega a la imaginación, y pasa de la imaginación a la razón, de la razón al entendimiento, del entendimiento a la inteligencia y de la inteligencia a la sabiduría o conocimiento extático o excesivo[2], que comienza aquí en el destierro pero se consuma en la gloria eterna.

7. Y estos grados constituyen la escala de Jacob, cuyo extremo superior llega al cielo; y forman asimismo el trono de Salomón, en que se asienta aquel Rey sapientísimo y verdaderamente pacífico y amoroso, como esposo lleno de hermosura *y totalmente deseable, a quien desean mirar los ángeles* y por quien suspira el deseo de las almas santas, *como el ciervo suspira por un manantial de agua.* Y con este fervorosísimo deseo nuestro espíritu no sólo se hace ágil para subir como el fuego, sino que es además arrebatado sobre sí mismo con una especie de docta ignorancia a la mística oscuridad caliginosa y al éxtasis[3] de modo que no sólo dice con la esposa: *Correremos tras el aroma de tus perfumes,* sino que aun se atreve a añadir con el profeta: *La noche es mi iluminación en medio de mis delicias.* Mas esta nocturna y deliciosa iluminación no la conoce sino quien la experimenta; mas nadie la experimenta sino por la gracia que Dios da; mas ésta nadie la recibe sino quien se ejercita para conseguirla y desarrollarla, por lo cual tenemos que tratar ahora de este ejercicio meritorio de la gracia.

[1] Cf. Lexicon: *Sentido espiritual.*
[2] Cf. Lexicon: *Excesivo.*
[3] Cf. Lexicon: *Extasis.*

CAPUT VII

De exercitio gratiae respectu credendorum

1. Quarto igitur restat considerare gratiam quantum ad exercitia meritorum. Et circa haec consideranda sunt quatuor. Primo, de exercitatione gratiae in credendis, cuiusmodi sunt articuli fidei; secundo, in diligendis, cuiusmodi sunt illa quae spectant ad ordinem diligendi; tertio, in exsequendis, cuiusmodi sunt praecepta legis divinae; quarto in postulandis, cuiusmodi sunt petitiones orationis dominicae [1].

2. De articulis autem fidei haec tenenda sunt, quod licet per fidem astringamur credere plurima, quae sunt supra rationem, et generaliter omnia, quae continentur et afferuntur in canone sacrae Scripturae; specialiter tamen et proprie articuli fidei dicuntur illi qui continentur in serie Symboli apostolici; qui uno modo sunt duodecim, si habeatur respectus ad eos, qui Symbolum ediderunt, alio modo quatuordecim, si consideremus quae radicaliter credenda sunt tanquam omnium credendorum fundamenta [2].

3. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia, cum primum principium in se ipso sit summe verum et bonum, in opere vero suo sit summe iustum et misericors; et summe vero debeatur firma assensio, summe bono fervens dilectio, summe iusto universalis subiectio, summe misericordi fiducialis invocatio; et gratia sit ordinativa mentis nostrae ad primi principii culturam debitam: hinc est, quod ipsa diligit et regulat ad debita et meritoria exercitia in credendis, amandis, exsequendis et postulandis, secundum quod requirit summa veritas, bonitas, iustitia et misericordia in Trinitate beata.

4. Quoniam igitur veritati est credendum, et maiori veritati magis credendum, et summae veritati per consequens summe credendum; et veritas primi principii in infinitum maior est omni veritate creata et luminosior omni lumine intellectus nostri: hinc est, quod ad hoc, quod inte-

[1] De his quatuor agitur in hoc et 3 seqq. capp.
[2] Cf. III *Sent.*, d. 23-25.

CAPÍTULO VII

Del ejercicio de la gracia respecto de las cosas que se han de creer

1. En cuarto lugar tenemos que tratar de las ejercitaciones meritorias de la gracia. Y aquí se han de considerar cuatro puntos: primero, el ejercicio de la gracia respecto de las cosas que se han de creer, como son los artículos de la fe; segundo, respecto de lo que se ha de amar, como es todo lo que tiene relación con el orden del amor; tercero, respecto de lo que se ha de obrar, como son los preceptos de la ley de Dios; cuarto, respecto de lo que se ha de pedir, como son las peticiones de la oración dominical.

2. Por lo que se refiere a los artículos de la fe, hay que declarar que, si bien estamos obligados a creer por la fe muchas cosas que están sobre la razón, y en general todo lo que se contiene y se nos ofrece en los libros canónicos de la Sagrada Escritura, en especial y más propiamente se llaman artículos de la fe los que forman la serie del símbolo de los apóstoles, los cuales artículos son doce desde un punto de vista, es decir, en relación con los autores del símbolo, pero son catorce desde otro punto de vista, es decir, en relación con lo que radicalmente hay que creer como fundamento de todas las verdades de nuestra fe.

3. Lo dicho puede entenderse con el siguiente razonamiento: como el primer Principio es en sí mismo sumamente verdadero y bueno y en sus obras sumamente justo y misericordioso, y a la suma verdad se le debe firme asentimiento, y a la suma bondad, amor ferviente, y a la suma justicia, total sumisión, y a la suma misericordia, súplica confiada, y la gracia tiene por fin ordenar nuestra mente para rendir el culto debido al primer Principio, tenemos que deducir que la gracia nos dirige y regula para las ejercitaciones debidas y meritorias en lo que se ha de creer, en lo que se ha de amar, en lo que se ha de obrar y en lo que se ha de pedir, según las exigencias de la suma verdad, bondad, justicia y misericordia de la bienaventurada Trinidad.

4. Y puesto que es preciso prestar fe a la verdad y mayor fe a una verdad mayor y, consiguientemente, fe suma a la suma verdad, y la verdad del primer Principio es infinitamente superior a cualquiera verdad creada y más luminosa que todas las luces de nuestra razón, por tanto, para que nuestro entendimiento se ordene rectamente en lo que

llectus noster recte sit ordinatus in credendis, necesse est, quod plus credat summae veritati quam sibi, et quod se redigat in obsequium Christi[1]: ac per hoc, quod non solum credat quae sunt secundum rationem, verum etiam quae sunt supra rationem et contra sensuum experientiam; quod si recusat, non exhibet summae veritati debitam reverentiam, dum iudicium industriae propriae praefert dictamini lucis aeternae; quod esse non potest absque tumore superbiae et elationis improbandae.

5. Rursus, quia veritas supra rationem sive praeter rationem est veritas non visa nec apparens, sed magis occulta et ad credendum difficillima; ideo ad hoc, quod firmiter credatur, necessaria est illustratio veritatis animam elevans, necessaria est etiam testificatio auctoritatis animam firmans. Primum fit per fidem infusam, secundum per Scripturam authenticam, quarum utraque est a veritate summa per Iesum Christum, qui est Splendor et Verbum[2], et per Spiritum sanctum qui veritatem ostendit et docet et nihilominus credere facit. Hinc est, quod auctoritas praebet fulcimentum fidei et fides assentit auctoritati. Et quia auctoritas principaliter residet in sacra Scriptura, quae per Spiritum sanctum est condita tota ad dirigendam fidem catholicam; hinc est, quod vera fides a Scriptura non dissonat, sed ei assentit assensione non ficta.

6. Postremo, quia veritas, ad quam credendam arctamur per fidem, et de qua sacra Scriptura agit principaliter, non est veritas quaecumque, sed veritas divina, vel ut est in natura assumpta—nam in huius veritatis cognitione consistit et praemium patriae et meritum viae[3]—hinc est, quod articuli fidei, qui sunt fidei fundamenta, aut spectant ad Divinitatem, aut ad humanitatem. Et quoniam Divinitas habet considerari in tribus personis, scilicet Patre generante, Filio genito et Spiritu sancto procedente, et quadriformi operatione, scilicet creatione in esse naturae, recreatione in esse gratiae, resuscitatione in reparatione vitae et glorificatione in collatione gloriae; hinc est, quod articuli spectantes ad Divinitatem sunt septem. Similiter, quia Christi humanitas habet considerari ut concepta de Spiritu sancto, ut nata de Virgine, ut patiens in cruce, ut descendens ad infernum, ut

[1] Respicitur II *Cor.*, 10, 5.
[2] Cf. *Hebr.*, 1, 3, et *Ioan.*, 1, 1. Ibid., 16 13 :*Cum autem venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem.*
[3] *Ioan.*, 17, 3 : *Haec est autem vita aeterna, ut recognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Iesum Christum.*

ha de creer, es preciso que a la suma verdad preste mayor fe que a sí mismo y que se cautive en obsequio de Cristo, y que en esta forma crea no sólo lo que es conforme a la razón, sino también lo que está sobre la razón y contra la experiencia de los sentidos, y si esto rehusa no rinde a la suma verdad la debida reverencia, pues prefiere el juicio de la propia habilidad racional al dictamen de la luz eterna, lo cual supone hinchazón de soberbia y reprobable exaltación.

5. Además, puesto que una verdad que está sobre la razón o al margen de la razón es verdad que no se ve y que no aparece, resultando oculta y muy difícil de creer, por lo mismo, para creerla firmemente, se requiere la ilustración de la verdad, que eleva el alma, y el testimonio de la autoridad, que la asegura. Lo primero se nos da por la fe infusa y lo segundo por la Escritura auténtica, las cuales proceden ambas de la suma verdad por medio de Jesucristo, que es Esplendor y Verbo, y por el Espíritu Santo, que muestra y enseña la verdad y además la hace aceptar. Así resulta que la autoridad ofrece apoyo a la fe y la fe asiente a la autoridad. Y como la autoridad reside principalmente en la Sagrada Escritura, que fué establecida por el Espíritu Santo para dirigir la fe católica, es evidente que la verdadera fe no puede estar en discordancia con la Escritura, sino que concuerda con ella y asiente a la misma con asentimiento sincero.

6. Finalmente, puesto que la verdad que tenemos que creer por fe, y que se expone ante todo en la Escritura, no es una verdad como quiera, sino la verdad divina, ya tal como se encuentra en su propia naturaleza, ya tal como se presenta en la naturaleza humana asumida por el Verbo—pues en el conocimiento de esta verdad consiste tanto el premio de la patria como el mérito del destierro—tenemos que los artículos de la fe, que son los fundamentos de la fe, se refieren bien a la Divinidad o bien a la Humanidad. Y como la Divinidad ofrece a nuestra consideración tres personas, a saber: el Padre, que engendra; el Hijo, que es engendrado, y el Espíritu Santo, que de ambos procede, y cuatro operaciones divinas, es decir, la creación, que nos constituye en el ser de la naturaleza; la recreación, que nos comunica el ser de la gracia; la resurrección, que consiste en la reparación de la vida, y la glorificación, que tiene lugar al conferírsenos la gloria, de ahí que los artículos referentes a la Divinidad son siete. Asimismo, puesto que la Humanidad de Cristo debe considerarse como concebida por virtud del Espíritu Santo, como nacida de la Virgen, como sufriendo en la Cruz, como bajando a los infiernos, como

resurgens a morte, ut ascendens in caelum, ut veniens ad iudicium finale; hinc est, quod septem sunt articuli humanitatis, et sic in universo quatuordecim, ad modum septem stellarum et septem candelabrorum aureorum, in quorum medio Filius hominis ambulabat[1].

7. Quoniam ergo unus est Christus in divina natura et humana; et una tantum est veritas summa, quae est ratio credendi una, prima, summa et sola, quae non mutatur per tempora: hinc est, quod de omnibus praedictis articulis una tantum est fides de eadem, non mutata tam in praesentibus quam in praeteritis quam in futuris, licet magis clara sit et explicita in eis qui Christum sequuntur, quam in eis qui praecesserunt eius adventum; sicut novum testamentum est clarius quam vetus, in quibus praedicti articuli continentur[2].

8. Et quia Spiritus sanctus hos articulos fidei in Scripturarum profunditate contentos in unum compegit per duodecim Apostolos tanquam per testes firmissimos; hinc est, quod praedicti articuli in unum Symbolum Apostolorum collecti fuerunt. Et ideo secundum Apostolos componentes duodecim articuli dici possunt, quia quilibet Apostolus in aedificationem fidei posuit unum articulum quasi lapidem unum vivum; quod Spiritus sanctus recte praefiguravit in duodecim viris, qui duodecim lapides de Iordanis alveo extraxerunt ad altare dominicum construendum[3].

CAPUT VIII

DE EXERCITIO GRATIAE RESPECTU DILIGENDORUM

1. De diligendis autem haec tenenda sunt, quod licet opera omnia divina sint *valde bona*[4], quatuor tamen proprie sunt ex caritate diligenda, scilicet Deus aeternus, quod nos sumus, proximus noster et corpus nostrum. In quorum dilectione servandus est ordo et modus, ut Deus diligatur primo et super omnia et propter se; secundo, quod nos sumus sub Deo et pro Deo; tertio, proximus noster, sicut et nos;

---

[1] *Apoc.*, I, 12-16. Cf. III *Sent.*, d. 25, a. 1, q. 1, ubi etiam de fine huius cap. (12 articulis).
[2] Cf. III *Sent.*, d. 23, a. 1, q. 3; d. 24, a. 1, q. 2, et d. 25, a. 1, q. 1 seqq.
[3] *Ios.*, 4, 2 seqq.
[4] *Gen.*, 1, 31.—Sententia de quatuor diligendis est August., 1 *De doctri. christiana.*, c. 23, n. 22.

resucitando de la muerte, como subiendo al cielo y como volviendo para el juicio final, tenemos que son siete los artículos referentes a la Humanidad; resultando catorce en total, en conformidad con las siete estrellas y los siete candelabros de oro en medio de los cuales se paseaba el Hijo del Hombre.

7. Ahora bien, como no hay más que un Cristo en sus dos naturalezas, divina y humana, y no hay más que una sola suma verdad, que es la única, primera, suma y sola razón de creer, que no cambia a través de los tiempos, por lo mismo, en conformidad con esta única suma verdad y razón de creer, no existe para todos los susodichos artículos más que una sola fe, siempre la misma y sin mudanza, tanto para la actual generación como para las pasadas y futuras, aunque más clara y explícita para los que viven después de Cristo que para los que precedieron a su advenimiento, del mismo modo que el Nuevo Testamento es más claro que el Antiguo, conteniéndose en ambos los artículos susodichos.

8. Mas como estos artículos de la fe, contenidos en la profundidad de los sagrados libros, el Espíritu Santo los compaginó en un todo valiéndose de los doce apóstoles como de firmísimos testigos; los dichos artículos han venido a formar juntos un solo símbolo de los apóstoles. Por lo cual puede decirse que son doce los artículos conforme al número de los apóstoles que los redactaron, pues cada apóstol puso un artículo para colaborar así a levantar el edificio de la fe como con una piedra viva; lo cual quiso el Espíritu Santo que fuera prefigurado en los doce varones que sacaron del álveo del Jordán doce piedras para construir el altar del Señor.

CAPÍTULO VIII

DEL EJERCICIO DE LA GRACIA RESPECTO DE LO QUE SE HA DE AMAR

1. Por lo que toca a lo que se ha de amar, hay que admitir que, si bien todas las obras de Dios son *muy buenas*, cuatro cosas deben ser amadas propiamente con amor de caridad, a saber: Dios eterno, nosotros mismos, nuestro prójimo y nuestro cuerpo. Mas al amar todas estas cosas se debe guardar cierto orden y medida, de modo que Dios sea amado en primer lugar y sobre todas las cosas y por sí mismo; en segundo lugar, nosotros mismos, por bajo de Dios y por Dios; en tercer lugar, nuestros prójimos como nos-

quarto, corpus nostrum infra nos et infra proximum tanquam bonum minus praecipuum. Ad hoc autem exsequendum datur unus charitatis habitus et duplex mandatum, in quo pendet universitas Legis et Prophetarum[1], non solum quantum ad vetus testamentum, verum etiam quantum ad novum.

2. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum, haec est: quia primum principium, hoc ipso quod primum, est summum; et hoc ipso quod summum, est summe bonum; et hoc ipso quod summe bonum, est summe beatum et summe beatificativum; et hoc ipso quod summe beatificativum, est ipso summe fruendum; et hoc ipso quod est eo summe fruendum, summe est ei inhaerendum per amorem et in eo quiescendum tanquam in fine[2]. Quoniam ergo amor rectus et ordinatus, qui caritas appellatur, principaliter fertur in illud bonum, quo fruitur et in quo quiescit; et ipsum est ratio diligendi[3]: hinc est, quod illud praecipue diligit tanquam beatificativum, et cetera per consequens, quae per illud idonea sunt beatificari. Quoniam igitur nobiscum ad beatitudinem natus est proximus pervenire: natum est etiam pervenire et corpus nostrum tanquam beatificabile cum spiritu: hinc est, quod quatuor tantum ex caritate diligenda esse dicuntur, scilicet Deus et proximus, spiritus noster et corpus nostrum.

3. Rursus, quoniam Deus est supra nos tanquam bonum supremum, spiritus noster intra nos tanquam bonum intrinsecum, et proximus noster iuxta nos tanquam bonum cognatum, corpus vero nostrum infra nos tanquam bonum subiectum; hinc est, quod hic debet servari ordo in diligendo, ut primum Deus diligatur super omnia et propter se ipsum; secundo, spiritus noster sub Deo supra omne bonum caducum; tertio, proximus noster iuxta nos ad consimile bonum; quarto, corpus nostrum infra nos sicut bonum infimum; et in eodem gradu contineri debet corpus proximi, quia utrumque tenet rationem inferioris boni respectu spiritus nostri.

4. Postremo, quia amor est pondus mentis[4] et origo omnis affectionis mentalis, qui de facili reflectitur in se et

---

[1] *Matth.*, 22, 40.— De hoc cap. vide III *Sent.*, d. 28 et 29 per totam; de modo diligendi Deum cf. ibid., d. 27, a. 2, q. 5 seq.
[2] Vide August., *De doctr. christiana*, c. 32, n. 35.
[3] Vide III *Sent.*, d. 27, a. 1, q. 1-3, dub. 1.
[4] Vide Bonav., tom. III, pag. 639, notam 3.—De origine affectionum mentalium ex amore cf. supra pag. 316, nota 3.—Cf. III *Sent* d. 27, dub. 2.

otros mismos; en cuarto lugar, nuestro cuerpo, en lugar inferior a nosotros y a nuestro prójimo, como bien menos principal. Para poner por obra lo dicho hay un hábito de la caridad y dos mandamientos, en los cuales se resume y de los cuales pende todo lo que nos enseñan la ley y los profetas no sólo en cuanto al Antiguo, sino también en cuanto al Nuevo Testamento.

2. La razón para comprender lo dicho puede exponerse en esta forma: el primer Principio, por lo mismo que es primero, es sumo; y por lo mismo que es sumo, es sumamente bueno; y por lo mismo que es sumamente bueno, es sumamente feliz y sumamente beatificativo o dotado de suma capacidad para hacernos felices; y por lo mismo que es sumamente beatificativo, hay que gozar sumamente de El; y por lo mismo que hay que gozar sumamente de El, sumamente tenemos que adherirnos a El, incrustarnos en El por amor y descansar en El como en nuestro fin. Y puesto que el amor recto y ordenado, que se llama caridad, tiene por objeto principal este bien, del cual goza y en el cual descansa, y este bien es su razón de amar, se deduce que este bien lo ama principalmente y por sí, como beatificativo, y los demás bienes, por consecuencia, como aptos para ser beatificados por El, entrando por El en el círculo de la misma bienaventuranza. Y como nuestro prójimo está llamado a la bienaventuranza juntamente con nosotros y también nuestro cuerpo, como beatificable o capaz de bienaventuranza por su unión con el alma, tiene el mismo destino, decimos que sólo estas cuatro cosas se deben amar por caridad, a saber: Dios y el prójimo, nuestra alma y nuestro cuerpo.

3. Además, como Dios está sobre nosotros como bien supremo, nuestra alma dentro de nosotros como bien interior y nuestro prójimo junto a nosotros como bien a nosotros equiparado o emparentado con nosotros, mas nuestro cuerpo por bajo de nosotros, como bien inferior a nosotros sometido, el orden que debe seguirse al amar es que en primer lugar amemos a Dios sobre todas las cosas y por sí mismo; que en segundo lugar amemos a nuestra alma por bajo de Dios, pero por encima de todo otro bien caduco; que en tercer lugar amemos a nuestro prójimo junto a nosotros, como bien consemejante a nosotros, y que en cuarto lugar amemos a nuestro cuerpo por debajo de nosotros, como bien de ínfima categoría; y el mismo lugar debe ocupar el cuerpo del prójimo, porque ambos tienen razón de bien inferior con relación a nuestra alma.

4. Finalmente, puesto que el amor es el peso de gravitación de la mente y el origen de toda afección mental,

difficulter tendit in proximum et difficilius elevatur in Deum; hinc est, quod licet quatuor sint diligenda ex caritate, duplex tamen datur mandatum: unum, quod dirigit in Deum, aliud, quod dirigit in proximum.

5. Et quia omnia praecepta vel ad Deum referuntur vel ad proximum, tanquam in finem, et in illud quod est ad finem; hinc est, quod in his duobus mandatis clauditur collectio mandatorum et comprehensio omnium Scripturarum. Et caritas ipsa est radix, forma et finis virtutum, iungens omnes cum ultimo fine et ligans omnia ad invicem simul et ordinate[1]; ideo ipsa est pondus inclinationis ordinatae et vinculum colligationis perfectae, ordinem quidem servans respectu diligendorum quantum ad affectum pariter et effectum, unitatem autem habens in habitu quantum ad unum finem et unum principale dilectum, quod est ratio diligendi respectu omnium aliorum, quae per amoris vinculum nata sunt colligari in unum Christum quantum ad caput et corpus, quod universitatem in se continet salvandorum. Quae unitas inchoatur in via, sed consummatur in aeterna gloria, iuxta quod Dominus orat[2], *ut sint unum, sicut et nos unum sumus; et ego in eis, et tu in me, ut sint consummati in unum;* qua unitate consummata per vinculum caritatis, erit Deus omnia in omnibus aeternitate certa et pace perfecta, eruntque omnia per amorem communia communione ordinata et ordinatione connexa et connexione indissolubiliter alligata.

CAPUT IX

DE EXERCITIO GRATIAE RESPECTU AGENDORUM PRAECEPTORUM ET CONSILIORUM

1. De praeceptis autem legis divinae hoc tenendum est, quod in lege Moysaica sunt praecepta iudicilia, figuralia et moralia, utpote decem praecepta decalogi in duabus tabulis conscripta digito Dei[3]. Lex autem evangelica, iudicialia temperat auferendo, figuralia evacuat adimplendo, moralia

---

[1] Vide supra c. 4.
[2] *Ioan.*, 17, 22 seq.
[3] *Exod.*, 31, 18.

y fácilmente se repliega y se convierte a sí mismo y con dificultad tiende al prójimo y más difícilmente aún sube a Dios, aunque son cuatro las cosas que debemos amar por caridad, no se dan más que dos mandamientos: el uno, para enderezarnos a Dios, y el otro, para enderezarnos al prójimo.

5. Y como todos los preceptos se refieren a Dios o al prójimo como a su fin y a lo que tiene relación con el fin, por eso en estos dos mandamientos se encierra la colección de todos ellos y el contenido de todas las Sagradas Escrituras. Y la caridad es la raíz, forma y fin de las virtudes, pues las une todas con el último fin y las ata entre sí como en un haz simultánea y ordenadamente, y es, por tanto, el peso de la ordenada inclinación o gravitación del alma y lazo de perfecto conjuntamiento, que guarda el orden debido respecto de los diversos objetos que se deben amar tanto afectiva como efectivamente, y conserva la unidad en el hábito en cuanto se endereza a un solo fin y no tiene más que un solo principal objeto amado, que es la razón de amar respecto de todos los demás objetos que están llamados a formar por el lazo del amor que los conjunta un solo Cristo místico en cuanto a la cabeza y en cuanto al cuerpo, que comprende en sí la totalidad de los que se han de salvar. La cual unidad, si bien se inicia aquí en la tierra, se consuma en la gloria eterna, según la súplica del Señor: *Para que sean una cosa, como también nosotros somos una cosa; y Yo en ellos y tú en mí, para que sean consumados en una cosa;* y una vez consumada esta unidad por el lazo de la caridad, será Dios todo en todas las cosas con eternidad cierta y paz perfecta, y todas las cosas, por amor, serán comunes con ordenada comunidad, y con conexa ordenación, y con una indisolublemente fijada mutua conexión.

CAPÍTULO IX

DEL EJERCICIO DE LA GRACIA RESPECTO DE LO QUE SE HA DE OBRAR, ES DECIR, DE LOS PRECEPTOS Y CONSEJOS

1. Tratando de los preceptos de la ley de Dios hay que tener en cuenta que en la ley mosaica tenemos preceptos judiciales, preceptos prefigurativos y preceptos morales, como los diez preceptos del decálogo grabados en las dos tablas por el dedo de Dios. Mas la ley evangélica modera los preceptos judiciales suprimiéndolos, anula los prefigurativos cumpliéndolos, consuma los morales completándo-

consummat adiiciendo. Adiicit autem documenta instruentia, promissa excitantia et consilia perficientia; cuiusmodi sunt consilium paupertatis, consilium obedientiae et consilium castitatis, ad quae implenda invitat Christus Dominus noster eum qui vult esse perfectus [1].

2. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia primum principium, sicut est summe bonum in se ipso, sic est summe iustum in opere suo et in universi regimine disponendo. Quoniam ergo summe iusti est zelare iustitiam non tantum in se, verum etiam in altero; iustitia autem consistit in conformando se regulis iuris: hinc est, quod divinae iustitiae est regulas iustitiae homini imprimere et exprimere, non tantum dictando per modum veritatis erudientis, sed etiam praecipiendo et obligando per modum voluntatis imperantis [2]. Et quoniam gratia facit voluntatem nostram divinae voluntati conformem, ipsius est disponere nos ad obtemperandum et subiacendum illis regulis iustitiae secundum dictamen legis divinitus datae.

3. Rursus, quoniam divinis imperiis dupliciter obtemperare contingit, videlicet ex timore poenae, vel ex amore iustitiae; et primum est imperfectorum, secundum autem perfectorum; ideo Deus duplicem homini contulit legem: unam timoris, alteram amoris, unam in servitutem generantem et alteram in adoptionem filiorum Dei transferentem [3]. Ac per hoc, quia timentibus et imperfectis competit, ut terreantur per iudicia et manuducantur per signa et dirigantur nihilominus per praecepta; hinc est quod lex Moysaica, quae est lex timoris, continet iudicialia et figuralia et moralia. Perfectis autem et amantibus convenit aperta instructio documentorum, larga promissio praemiorum et alta perfectio consiliorum; hinc est, quod lex evangelica continet istra tria. Et ideo dicitur lex Moysaica differre ab evangelica, quia illa figurae, haec veritatis; illa lex poenae, haec gratiae; illa litteralis, ista spiritualis; illa occidens, ista vivificans [4]; illa timoris, ista amoris; illa servitutis, ista libertatis; illa oneris et ista facilitatis.

4. Postremo, quoniam regulae spectantes ad iustitiae necessitatem continentur in divinis praeceptis; et iustitiae est "ius suum unicuique reddere" [5]: necesse est, quod prae-

[1] *Matth.*, 19, 21 : *Si vis esse perfectus, vade, vende quae habes*, etc.
[2] Cf. III *Sent.*, d. 37, a. 1, q. 1.
[3] Respicitur *Rom.*, 8, 15, et *Gal.*, 4, 24 seq.
[4] II *Cor.*, 3, 6 : *Littera enim occidit, spiritus autem vivificat.*— Ultima differentia insinuatur *Matth.*, 11, 30, et *Act.*, 15, 10. Cf. III *Sent.*, d. 40, q. 1-3.
[5] De hac iustitiae definitione cf. Bonav., tom. III, pag. 728, n. 1.

los. Y los completa con enseñanzas que instruyen, con promesas que estimulan y con consejos que perfeccionan, como son los consejos de pobreza, obediencia y castidad, a cuyo cumplimiento convida Cristo Nuestro Señor al que quiere ser perfecto.

2. Lo dicho puede explicarse con el siguiente razonamiento: el primer Principio, así como es sumamente bueno en sí mismo, es también sumamente justo en todo su obrar y en su modo de disponer el gobierno del mundo. Y como al sumamente justo corresponde promover la justicia no sólo en sí, sino también en otros, y la justicia consiste en conformarse a las reglas de lo recto, por tanto, a la divina justicia toca imprimir en el alma y expresar en leyes reveladas para el hombre las reglas de la justicia no sólo dictando como verdad que enseña, sino también mandando y obligando como voluntad que impone preceptos. Y como es la gracia la que hace a nuestra alma conforme a la voluntad divina, a la gracia atañe disponernos para obedecer y someter nuestro albedrío a las reglas de la justicia según el dictamen de la ley divina.

3. Además, como suele ser de dos maneras el obedecer a los divinos preceptos, a saber: o por el temor de la pena o por el amor de la justicia, y lo primero lo hacen los imperfectos y lo segundo los perfectos, Dios quiso dar al hombre doble ley: la una, de temor, y la otra, de amor; la una, que engendra para servidumbre, y la otra que eleva a la adopción de hijos de Dios. Y por eso, porque conviene que a los que van por el temor y a los imperfectos se les atemorice con juicios o castigos y se les lleve como de la mano por señales o figuras y se les enderece además por medio de preceptos, la ley mosaica, que es ley de temor, contiene elementos judiciales, prefigurativos y morales. Mas a los perfectos y a los que van por el amor les conviene que se les ofrezca una clara instrucción de adecuadas enseñanzas, una generosa promesa de premios y una alta perfección de consejos, por lo cual la ley evangélica contiene estos tres puntos. Y por lo mismo se dice que la ley mosaica se diferencia de la evangélica en que aquélla es de figuras y ésta de realidades; aquélla, de castigos, y ésta, de gracia; aquélla, literal, y ésta, espiritual; aquélla, letra que mata, y ésta, espíritu que vivifica; aquélla, ley de temor, y ésta, ley de amor; aquélla, de servidumbre, y ésta, de libertad; aquélla, de carga, y ésta, de facilidad.

4. Finalmente, puesto que las reglas que se refieren a la necesidad de la justicia se contienen en los preceptos divinos, y función de la justicia es "dar a cada uno lo suyo según su derecho", es preciso que de los preceptos morales

cepta moralia quaedam sint, quae ordinant nos ad Deum; quaedam ad proximum secundum duplex caritatis praeceptum; quod Spiritus sanctus voluit insinuare per duarum mysterium tabularum, et ideo digito Dei scriptae dicuntur. Et quia Deus est trinus, Pater scilicet et Filius et Spiritus sanctus, cui competit summa maiestas adoranda, veritas profitenda et caritas acceptanda, secundum vim irascibilem, rationalem et concupiscibilem, per actum operis, oris et cordis: ideo triplex est mandatum primae tabulae, correspondens tribus praemissis, scilicet adorationis subiectivae, iurationis veridicae et sabbatizationis sacratae.

5. Quia vero proximus est imago Trinitatis, et ei, in quantum praefert imaginem Patris, debetur pietas; in quantum praefert imaginem Filii, debetur veracitas; in quantum praefert imaginem Spiritus sancti, debetur benignitas; hinc est, quod septem sunt mandata, quae ad secundam tabulam spectant. Nam penes pietatem sunt duo; unum, quod pietatem mandat, scilicet de patre honorando; alterum, quod impietatem vetat, scilicet de non occidendo. Penes veracitatem, quae principaliter consistit in verbo, accipitur unum, scilicet de falso testimonio non ferendo. Penes benignitatem, cui opponitur cupiditas et concupiscentia, quarum utraque potest esse in opere, vel in corde, accipiuntur quatuor, scilicet *non moechaberis, non concupisces uxorem, non furtum facies,* et *non concupisces rem alienam*[1]. Et habent haec ordinari secundum maiora vel minora nocumenta, per quae infringi potest iustitia. Et sic regulae spectantes ad iustitiae necessitatem debent contineri in decem praeceptis.

6. Quoniam autem iustitia ad perfectionem pervenit, dum perfecte se elongat a malo et quantum ad culpam et quantum ad causam; et omne malum oritur ex triplici radice, scilicet concupiscentiae carnis, concupiscentiae oculorum et superbiae vitae[2]: hinc est, quod tria sunt consilia evangelica, perfecte nos elongantia a triplici radice praedicta. Quae ideo sunt consilia, quia, ut perfecte faciunt recedere a malo, non solum separant ab illicitis, verum etiam a licitis et concessis, quae possunt esse occasio mali; ac per

[1] *Exod.*, 20, 12 seqq.; *Deut.*, L, 18 seqq. Cf. III *Sent.*, d. 37, a. 2, q. 1 seqq.
[2] I *Ioan.*, 2, 15.—De consiliis vide *Quaest. de perfectione evang.*, q. 2 seqq.

algunos definan nuestras relaciones con Dios y otros nuestras relaciones con el prójimo, según el doble mandamiento de la caridad; y esto quiso insinuar el Espíritu Santo por medio del misterio de las dos tablas, de las cuales por lo mismo se dice que estaban grabadas por el dedo de Dios. Y como Dios es trino, es decir, Padre, Hijo y Espíritu Santo, debe ser adorado como suprema majestad, confesado como verdad y aceptado como caridad según la triple facultad irascible, racional y concupiscible, por acto de obra, de boca y de corazón; por lo cual en la primera tabla hay tres mandamientos, que corresponden a los tres puntos susodichos, a saber: adoración sumisa, de perfecta sujeción, con que amamos a Dios sobre todas las cosas; juramento verídico, con que honramos el nombre de Dios, y sabatismo sagrado.

5. Y como el prójimo es imagen de la Trinidad y, por tanto, en cuanto representa la imagen del Padre, tiene derecho a la piedad; en cuanto representa la del Hijo, a la veracidad, y en cuanto representa la del Espíritu Santo, a la benignidad, resulta que son siete los mandamientos de la segunda tabla. Pues la piedad comprende dos puntos: primero, el que nos preceptúa el ejercicio de esta virtud, a saber: honrar a los padres; segundo, el que nos prohibe la impiedad, a saber: no matar. La veracidad, que principalmente consiste en palabras, tiene un punto, a saber: no levantar testimonio falso. La benignidad, que tiene por contrarios a la codicia y a la concupiscencia, que a su vez puede ser tanto la una como la otra o de obra o de deseo, abarca cuatro puntos, a saber: *no fornicar, no arder en pasión por mujer extraña, no hurtar y no codiciar bienes ajenos.* Y estos puntos se deben apreciar y regular según el perjuicio mayor o menor con que se quebranta la justicia. Y en esta forma las reglas que se refieren a la necesidad de la justicia deben estar encerradas en los diez preceptos.

6. Mas como la justicia, para llegar a la perfección, tiene que alejarse perfectamente del mal tanto en cuanto a la culpa como en cuanto a la causa de la misma, y todo mal nace de una triple raíz, a saber: de la concupiscencia de la carne, de la concupiscencia de los ojos y de la soberbia de la vida, de ahí que son tres los consejos evangélicos que perfectamente nos apartan de la triple raíz dicha. Los cuales son consejos, porque para apartarnos perfectamente del mal no sólo nos separan de lo ilícito, sino aun de lo lícito y concedido que puede ser ocasión de mal; y así, no sólo

hoc non solum iustitiam continent sufficientem, verum etiam abundantem[1], secundum quod competit perfectioni evangelicae legis et exercitationi gratiae perficientis.

CAPUT X

DE EXERCITIO GRATIAE RESPECTU PETENDORUM ET ORANDORUM

1. De petitionibus autem orationis dominicae hoc tenendum est, quod licet Deus sit liberalissimus et promptior ad dandum quam nos ad accipiendum; vult tamen orari a nobis, ut occasionem habeat largiendi dona gratiae Spiritus sancti. Vult autem orari non solum oratione mentali, quae est "ascensus intellectus in Deum", verum etiam vocali, quae est "petitio decentium a Deo"[2] non solum per nos ipsos, verum etiam per Sanctos tanquam per coadiutores nobis divinitus datos, ut quod minus digni sumus impetrare per nos impetrare valeamus per Sanctos. Et quia, *quid oremus, secundum quod oportet nescimus,* ne vagaremur incerti, formam nobis tradidit in oratione, quam composuit; in qua sub septenario petitionum numero universitas comprehenditur petendorum.

2. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia primum principium, sicut est summe verum et bonum in se ipso, sic misericors et iustum in opere suo. Et quoniam misericordissimum est, ideo libentissime condescendit humanae miseriae per infusionem gratiae suae. Quia vero simul cum hoc iustum est, ideo *donum perfectum*[3] non dat nisi desideranti, non dat gratiam nisi regratianti, non impendit misericordiam nisi miseriam cognocenti, ut salva sit libertas arbitrii, et non vilescat nobilitas doni, et integer perseveret cultus honoris divini. Quoniam ergo orantis est divinum affectare subsidium, proprium allegare defectum et gratias agere propter beneficium gratis datum; hinc est,

[1] Similis distinctio occurrit in *Glossa,* tom. v, pag. 186, nota 1, allegata.
[2] Duplex haec orationis definitio datur a Damasc., III *De Fide orthod.,* c. 24.—Seq. locus est *Rom.,* 8, 26.
[3] *Iac.,* 1, 17.

contienen una justicia suficiente, sino que nos ofrecen una justicia abundante, cual conviene a la perfección de la ley evangélica y al ejercicio de la gracia perficiente, que nos lleva no sólo a la perfección de mera suficiencia, sino a la perfección de supererogación.

CAPÍTULO X

DEL EJERCICIO DE LA GRACIA RESPECTO DEL ORAR Y DE LO QUE SE HA DE PEDIR

1. Por lo que hace a las peticiones de la oración dominical, hay que observar que, si bien Dios es liberalísimo y más dispuesto a dar que nosotros a recibir, sin embargo, quiere que recurramos a El por la oración para tener ocasión de concedernos los dones de la gracia del Espíritu Santo. Y quiere que recurramos a El no sólo con oración mental, que es "elevar a Dios el entendimiento", sino también con oración vocal, que es "pedir a Dios cosas convenientes"; y no sólo directamente y por nosotros mismos, sino también por medio de los santos, que son como coadyuvadores dados por Dios para conseguir por su mediación lo que, como menos dignos, no podemos conseguir por nosotros mismos. Mas como *no sabemos qué pedir según lo que conviene,* se nos ha dado una fórmula de oración, compuesta por el mismo Señor, a fin de que no andemos vagando sin rumbo; y en esta fórmula, integrada por un septenario de peticiones, se encierra la totalidad de las cosas que se han de pedir.

2. Para darnos a entender lo dicho puede servir el siguiente razonamiento: el primer Principio, sumamente verdadero y bueno en sí mismo, es también misericordioso y justo en sus obras. Y porque es misericordiosísimo, con sumo agrado condesciende y se abaja al nivel de la humana miseria por la infusión de su gracia. Mas como al mismo tiempo es justo, no da *el don perfecto* sino a quien lo desea, no concede la gracia sino a quien se la agradece, no hace misericordia sino a quien conoce la propia miseria, para que quede a salvo el libre albedrío y no se envilezca don tan noble como lo es la gracia y se conserve íntegro el culto del honor divino. Y puesto que a quien ora pertenece apetecer el socorro divino, alegar la propia insuficiencia y dar gracias por los beneficios gratuitamente concedidos; de ahí que la oración nos dispone para recibir los divinos caris-

quod oratio disponit ad susceptionem divinorum charismatum, et Deum orari vult ad hoc, ut munera largiatur.

3. Rursus, quia ad hoc, desiderium efficaciter sursum tendat ad impetrandum dona divina, necesse est, quod affectio nostra sit fervida, et cogitatio in unum collecta, et expectatio nostra sit certa et firma; et quia cor nostrum frequenter est tepidum, frequenter dispersum, frequenter etiam pavidum propter peccati remorsum nec audens per se ipsum comparere ante divinum conspectum: hinc est, quod Dominus voluit, nos non tantum orare mentaliter, verum etiam vocaliter ad nostri affectus excitationem per sensum verborum [1]. Voluit etiam, nos orare per Sanctos, et Sanctos pro nobis, ad dandam fiduciam pavidis, ut qui non audent, vel non possunt impetrare per se per idoneos impetratores obtineant; ac per hoc in orantibus humilitas conservetur, in Sanctis intercedentibus dignitas declaretur, in omnibus Christi membris caritas et unitas ostendatur, qua quae inferiora sunt ad superiora fiducialiter recurrant, et superiora inferioribus liberaliter condescendant.

4. Postremo, quia Deus iustus et misericors exaudire non debet nisi in his quae spectant ad suum honorem et ad nostram salutem; huiusmodi autem sunt, quae spectant ad praemium patriae et ad viaticum viae, et prima sunt tria, sequentia quatuor: hinc est, quod petitiones orationis dominicae, quae docent, quid petere utiliter debeamus, sunt septem [2]. Quae enim spectant ad divinum honorem et praemium patriae sunt tria, scilicet intelligentia veritatis, reverentia maiestatis et concordia voluntatis, seu per alia verba, vel est visio summi veri, quod non videtur nisi a mundis et sanctis, et hoc petitur, cum dicitur: *Sanctificetur nomen tuum,* id est, tui nominis notitia perfectis, sanctis et mundis donetur; vel est tentio summi ardui, quae reges facit, et per quam regnum habetur, et hoc petitur, cum dicitur: *adveniat regnum tuum;* vel est fruitio summi boni, quae non datur nisi his qui voluntates suas habent divinae voluntati conformes, et hoc petitur, cum dicitur: *Fiat voluntas tua sicut in caelo et in terra.* Quae autem spectant ad transitum viae aut respiciunt collationem boni conferentis, aut amo-

[1] Cf. IV *Sent.*, d. 15, p. II, a. 2, q. 3 circa finem; ibid., d. 45, a. 3, q. 1 seqq. agitur de suffragiis Sanctorum.
[2] *Matth.*, 6, 9 seqq. et *Luc.*, 11, 2 seqq.

mas, y por eso quiere Dios que oremos para concedernos sus dones.

3. Además, como para que nuestro deseo se levante con eficacia hacia la consecución de los dones divinos es preciso que nuestro afecto se enfervorice, y nuestro pensamiento se recoja, y nuestra esperanza sea firme y cierta, y porque nuestro corazón está frecuentemente tibio, frecuentemente disipado y frecuentemente temeroso por el remordimiento del pecado, sin osar presentarse por sí mismo ante el divino acatamiento, por eso quiso el Señor que oráramos no sólo mentalmente, sino aun vocalmente, para mover el afecto con las palabras y para recoger el pensamiento con el sentido de las mismas. Quiso también que oráramos por mediación de los santos y que los santos oraran en favor nuestro para infundir confianza en los tímidos, de modo que los que no se atreven o no pueden alcanzar algo por sí lo consigan por medianeros adecuados, y así se conserve la humildad en los que oran, se patentice la dignidad en los santos que interceden y en todos los miembros de Cristo se manifieste la caridad y la unidad, en virtud de la cual los inferiores recurren confiadamente a los superiores y los superiores condescienden liberalmente al recurso de los inferiores.

4. Finalmente, puesto que Dios, justo y misericordioso, no debe escucharnos sino en las cosas que se relacionan con su honor y con nuestra salvación, y a esta categoría pertenecen las cosas que atañen al premio eterno de la patria y al viático o ayuda de viaje de este destierro, y las primeras son tres y las otras cuatro, resulta que son siete las peticiones de la oración dominical, que nos enseñan qué es lo que útilmente debemos pedir. En efecto, son tres las cosas que atañen al honor divino y al premio celeste, a saber: el conocimiento de la verdad, la reverencia de la majestad y la consonancia de la voluntad; dicho con otras palabras, o bien se trata de la visión de lo sumo verdadero, que no pueden ver sino los puros y los santos, y se pide esto al decir *Santificado sea tu nombre,* es decir, comuníquese un conocimiento cabal de tu nombre a los que son perfectos, santos y puros; o bien se trata de la posesión de lo sumo arduo, que nos hace reyes, pues por esta posesión se consigue el reino, y se pide esto al decir *Venga a nos tu reino;* o bien se trata de la fruición de lo sumo bueno, que no se da sino a quienes tienen su voluntad conformada a la voluntad divina, y se pide esto al decir *Hágase tu voluntad, como en el cielo, también en la tierra.* Mas las cosas que atañen a nuestro viaje por este destierro son ya la concesión de un bien que nos conviene, ya el apartamiento de un

tionem mali nocentis. Collatio autem boni conferentis petitur in pane quotidiano sive supersubstantiali, in quo petitur quidquid necessarium est ad conservationem vitae praesentis sive secundum spiritum, sive secundum corpus. Amotio autem mali nocentis petitur in tribus petitionibus ultimis: quia omne malum aut tenet rationem praeteriti, aut praesentis; vel aliter, aut tenet rationem mali culpae, aut pugnae, aut poenae. Primum petitur amoveri in *dimissione debitorum;* secundum, in *victoria tentationum;* tertium et ultimum, in liberatione ab oppressione malorum. Et sic septem in universo sunt petitiones, in quibus universaliter petitur quidquid petendum est; et hoc quidem satis recte, ut septenarius petitionum respondeat septenario divinorum charismatum et donorum gratiae septiformis.

5. Propter quod notandum, quod septiformem septenarium proponit nobis sacra Scriptura considerandum, scilicet vitiorum capitalium, Sacramentorum, virtutum, donorum, beatitudinum, petitionum et dotum gloriosarum, trium spiritualium et quatuor corporalium, ut apparebit inferius[1]: septenarium vitiorum tanquam primum, a quo debemus recedere; septenarium Sacramentorum secundum, per quem debemus incedere; septenarium dotum ultimum, quem debemus appetere; septenarium petitionum penultimum, quo debemus petere; septenarium autem virtutum, donorum et beatitudinum triplicem intermedium, per quem debemus transire; ut sic, *septies in die*[2] laudantes nomen Domini et orantes impetremus gratiam septiformem virtutum, donorum et beatitudinum, qua vincamus septiformem pugnam vitiorum capitalium et perveniamus ad septiformem coronam dotum gloriosarum, adiuvante nihilominus septiformi medicina Sacramentorum divinitus ad reparationem humani generis statutorum.

[1] Partis VII, c. 7.—De *septenario* peccatorum cf. supra p. III, c. 9, virtutum, donorum et beatitudinum vide c. 4 seqq. huius partis, Sacramentorum c. 3 partis seq.

[2] *Psalm.*, 118, 164.

mal que nos perjudica. Se pide la concesión del bien al implorar el pan cotidiano o supersubstancial, que comprende todo lo que es necesario para la conservación de la vida presente, ya según el alma, ya según el cuerpo. Se pide el apartamiento del mal en las tres últimas peticiones, porque todo mal es o pasado, o futuro, o presente; en otra forma, todo mal tiene razón o de mal de culpa, o de mal de lucha, o de mal de pena o castigo. Pedimos el apartamiento del primer género de mal *por el perdón de nuestras deudas;* del segundo, *por la victoria sobre las tentaciones;* del tercero y último, por la liberación de los males que nos oprimen. Y así, son siete en total las peticiones con que pedimos en general todo lo que se ha de pedir; y ello está rectamente ordenado para que el septenario de las peticiones corresponda al septenario de los divinos carismas y de los dones de la gracia septiforme.

5. Con relación a lo cual conviene notar que la Sagrada Escritura propone a nuestra consideración siete septenarios, a saber: el de los vicios capitales, el de los sacramentos, el de las virtudes, el de los dones, el de las bienaventuranzas, el de las peticiones y el de las dotes de los bienaventurados, de las cuales tres pertenecen al alma y cuatro al cuerpo, como se verá más adelante. Y en primer lugar, el septenario de los vicios, como cosa de que debemos huir; en segundo lugar, el septenario de los sacramentos, como medio por el cual debemos avanzar; en último lugar, el septenario de las dotes gloriosas, como premio que debemos apetecer; en penúltimo lugar, el septenario de las peticiones, como objeto que debemos pedir. Y queda un triple septenario intermedio: el de las virtudes, el de los dones y el de las bienaventuranzas, como camino por donde tenemos que pasar; de modo que en esta forma, orando y alabando el nombre del Señor siete veces al día, con la septiforme oración alcancemos la gracia septiforme de las virtudes, de los dones y de las bienaventuranzas, con la cual salgamos victoriosos de la lucha septiforme de los vicios capitales y lleguemos a la septiforme corona de las dotes gloriosas con la ayuda de la septiforme medicina de los sacramentos instituídos por Dios para la reparación del género humano.

PARS SEXTA

DE MEDICINA SACRAMENTALI

CAPUT PRIMUM

De Sacramentorum origine

1. Postquam actum est de Trinitate Dei, de creatura mundi, de corruptela peccati, de incarnatione Verbi et gratia Spiritus sancti; iam nunc sexto agendum est de medicina sacramentali. Circa quam consideranda sunt septem. Agendum est enim de Sacramentorum origine, variatione, distinctione, institutione, dispensatione, iteratione et uniuscuiusque integritate.

2. De origine igitur Sacramentorum hoc tenendum est. quod Sacramenta sunt signa sensibilia, divinitus instituta tanquam medicamenta, in quibus "sub tegumento rerum sensibilium divina virtus secretius operatur"[1]; ita quod ipsa "ex similitudine repraesentant, ex institutione significant, ex sanctificatione conferunt aliquam spiritualem gratiam", per quam anima curatur ab infirmitatibus vitiorum, et ad hoc principaliter ordinantur tanquam ad finem ultimum; valent tamen ad humiliationem, eruditionem et exercitationem sicut ad finem, qui est sub fine.

3. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia principium reparativum, quod est Christus crucifixus, Verbum scilicet incarnatum, quod sapientissime dispensat omnia, quia divinum, et clementissime curat, quia divinitus incarnatum; sic debet reparare et sanare genus humanum aegrotum, secundum quod competit ipsi aegro-

[1] Isidor., VI *Etymolog.*, c. 19, n. 10. Vide Bonav., tom. III, pag. 895, notam 5.—Seq. sententia est Hug a S. Vict., I *De Sacram.*, p. IX, c. 2, qui etiam ibid., c. 3 docet, Sacramenta esse instituta «propter humiliationem, propter eruditionem, propter exercitationem.»—De hoc cap. cf. IV *Sent.*, d. 1, p. 1 per totam.

SEXTA PARTE

DE LA MEDICINA SACRAMENTAL

CAPÍTULO PRIMERO

Del origen de los sacramentos

1. Después de haber tratado de la Santísima Trinidad, de la creación, del pecado, de la encarnación del Verbo y de la gracia del Espíritu Santo, tócanos ya hablar en sexto lugar de la medicina sacramental. Por lo que a ésta se refiere, hemos de considerar siete cosas: su origen, diversificación, distinción, institución, administración, iteración y, finalmente, la integridad de cada sacramento en particular.

2. En cuanto al origen de los sacramentos, se ha de tener en cuenta que son signos sensibles, instituídos por Dios como remedios medicinales, en los que "bajo la cubierta de cosas sensibles opera latente una fuerza divina"; de tal suerte que "por su semejanza representan alguna gracia espiritual, por su institución la significan, y por su virtud santificativa la confieren", y mediante esa gracia es sanada el alma de las dolencias de los vicios, y a esto se enderezan como a fin último, por más que también se ordenan a la humillación, a la enseñanza y a la ejercitación como a fin que está subordinado al fin primario.

3. La razón de lo que precede es ésta: el Principio reparador, que es Cristo crucificado, es decir, el Verbo encarnado, que sapientísimamente lo dispensa todo porque es divino y clementísimamente lo cura porque es divinamente encarnado, de tal modo debe reparar y sanar el género humano enfermo como corresponde al enfermo mismo, a la

tanti, aegritudini et occasioni aegrotandi et ipsius aegritudinis curationi. Ipse autem medicus est Verbum incarnatum, Deus scilicet invisibilis in natura visibili. Homo aegrotans est non tantum spiritus nec tantum caro, sed spiritus in carne mortali. Morbus autem est originalis culpa, quae per ignorantiam inficit mentem et per concupiscentiam inficit carnem. Origo autem huius culpae, licet principaliter fuerit ex consensu rationis, occasionem tamen sumsit a sensibus carnis[1]. Ad hoc ergo, quod medicina correspondens esset omnibus supradictis, oportuit, quod non tantum esset spiritualis, verum etiam aliquid haberet de sensibilibus signis, ut, sicut haec sensibilia fuerunt animae occasio labendi, ita essent ei occasio resurgendi. Quoniam ergo signa sensibilia, quantum est de se, non habent efficacem ordinationem ad gratiam, licet habeant longinquam repraesentationem de sui natura; hinc est, quod oportuit, quod ab auctore gratiae instituerentur ad significandum et benedicerentur ad sanctificandum: ut sic essent ex naturali similitudine repraesentantia, ex adiuncta institutione significantia, ex superaddita benedictione sanctificantia et ad gratiam praeparantia, per quam sanetur et curetur anima nostra.

4. Rursus, quoniam gratia curativa non datur elatis, incredulis et fastidiosis; ideo oportuit, haec signa sensibilia divinitus dari, quae non solum sanctificarent et gratiam conferrent ac per hoc sanarent, verum etiam significatione erudirent et susceptione humiliarent et diversificatione exercitarent; ut sic, per exercitationem exclusa accidia a concupiscibili, per eruditionem exclusa ignorantia a rationali, per humiliationem exclusa superbia ab irascibili, tota anima curabilis fieret a gratia Spiritus sancti, quae reformat nos secundum has tres potentias ad imaginem Trinitatis et Christi.

5. Postremo, quoniam per huiusmodi signa sensibilia, divinitus instituta gratia Spiritus sancti suscipitur et in eis ab accedentibus invenitur; hinc est, quod huiusmodi Sacramenta dicuntur gratiae vasa[2] et causa, non quia gratia in eis substantialiter contineatur nec causaliter efficiatur, cum in sola anima habeat collocari et a solo Deo habeat infundi; sed quia in illis et per illa gratiam curationis a

[1] Cf. supra p. III, c. 3.
[2] Hugo a S. Vict., I *De Sacram.*, p. IX, c. 4.

enfermedad y a la ocasión de la enfermedad y a la curación de la misma. Mas es de saber que el médico es el Verbo encarnado, el Dios invisible aparecido entre nosotros en forma visible. El hombre enfermo no lo constituye el espíritu solo ni la carne sola, sino el espíritu animando la carne mortal. Y la enfermedad es el pecado de origen, el cual, por la ignorancia, inficiona la razón, y por la concupiscencia, atosiga la carne. Y el origen de esta culpa, aunque principalmente radicó en el consentimiento de la voluntad, con todo fué ocasionado por los sentidos del cuerpo. Así, pues, a fin de que la medicina se adaptara a todo lo ya dicho, menester fué que no fuera sólo espiritual, sino que se manifestara también en señales sensibles, con objeto de que, ya que lo sensible fué la causa de la ruina del alma, sirviérale asimismo para levantarse. Ahora bien; no teniendo los signos sensibles por sí mismos eficaz ordenación a la gracia, si bien nos ofrecen por su misma naturaleza una lejana representación suya, de ahí es que fué necesario que el autor de la gracia los instituyera para significar y los bendijera para santificar, con el fin de que por su natural semejanza fueran representativos, por la institución aneja fueran significativos y por la bendición sobreañadida fueran santificativos que nos prepararan para la gracia, por la cual nuestra alma se cura y se sana.

4. Asimismo, no dándose la gracia curativa a los hinchados, incrédulos y hartos, fué conveniente que estos signos sensibles fueran dados por Dios, a fin de que no sólo santifiquen y confieran la gracia sanando, mas también nos adoctrinen con su significación, nos inclinen a la humildad recibiéndolos y nos ejerciten por su diversidad; todo ello con objeto de que, desterrada mediante el ejercicio la acedia de la parte concupiscible, sacudida la ignorancia de la parte racional por medio de la enseñanza y, finalmente, quitado el orgullo de la irascible por la humillación, se haga el alma de todo en todo curable por la gracia del Espíritu Santo, la cual nos reforma en estas tres potencias a semejanza de la Trinidad y de Jesucristo.

5. Por último, porque mediante estos signos sensibles por Dios instituídos reciben la gracia del Espíritu Santo y en ellos hállanla los que a ellos se acercan; por esta razón llámanse estos sacramentos canales y causa de la gracia no en el sentido de que contengan substancialmente la gracia o de un modo eficiente la causen, dado que solamente Dios la puede infundir y colocar en el alma, sino porque, en virtud de un decreto divino, en ellos y por ellos es menester beber la gracia de la salud, que mana de Cristo, Médico ex-

summo medico Christo ex divino decreto oporteat hauriri, "licet Deus non alligaverit suam potentiam Sacramentis"[1].

6. Ex praemissis igitur apparet non solum, quis sit Sacramentorum ortus, verum etiam, quis usus, et quis fructus. Nam ortus eorum est Christus Dominus; usus autem est actus exercitativus, eruditivus et humiliativus; fructus vero est hominum cura et salus. Patet etiam, quae sit causa efficiens, quia divina institutio; quae materialis, quia signi sensibilis repraesentatio; quae formalis, quia gratuita santificatio; quae finalis, quia hominum medicinalis curatio. Et quia "denominatio fit a forma et a fine"[2]: hinc est, quod dicuntur Sacramenta, quasi medicamenta sanctificantia. Per haec enim anima a foeditate vitiorum reducitur ad sanctificationem perfectam. Et ideo, licet sint corporalia et sensibilia, sunt tamen veneranda tanquam sancta, quia sacra significant mysteria, ad sacra praeparant charismata, a sacratissimo Deo data, sacra institutione et benedictione divinitus consecrata, ad cultum sacratissimum Dei in sacra Ecclesia constituta, ita ut merito dici debeant Sacramenta.

CAPUT II

De Sacramentorum variatione

1. De variatione autem Sacramentorum hoc tenendum est, quod Sacramenta ab initio ad curationem hominis instituta sunt et semper cum morbo hominis cucurrerunt et usque in finem saeculi perdurabunt; sed alia fuerunt in lege naturae, alia sub lege scripta, alia sub gratia. Et in his omnibus illa quae posteriora sunt, significatione sunt evidentiora et effectu gratiae digniora. In lege enim naturae fuerunt oblationes, sacrificia et decimationes. In lege autem scripta introducta est circunmcisio, superaddita est expiatio, et superadiecta est oblationum, decimationum et sacrificiorum multiformis distinctio. In lege autem nova "statuta sunt Sacramenta numero pauciora, utilitate potiora, virtute efficaciora"[3] et praeeminentia digniora; in quibus est

[1] Ut docet Magister Sententiarum, IV *Sent.*, d. I, c. 5, (cf. Hugo a S. Vict., I *De Sacram.*, p. IX, c. 5).

[2] Secundum Aristot., II *De anima*, text. 49 (c. 4) : «A fine appellare omnia iustum est.»

[3] August., IX *Contra Faustum*, c. 13, ubi pro *statuta* ponitur *instituta*. Cf. Hug. a S. Vict., I *De Sacram.*, p. VIII, c. 12, et p. XI, c. 6.— De hoc cap. vide IV *Sent.*, p. II, per totam et d. 2, a. I, q. I seq.

celentísimo, "si bien Dios no ha ligado su poder a los sacramentos".

6. De lo dicho, pues, se colige no sólo cuál sea el origen de los sacramentos, sino también su uso y fruto. Pues su origen radica en Cristo el Señor; su uso lo integran el ejercicio, la enseñanza y la humildad, y su fruto se endereza a la salud y curación de los hombres. Asimismo se colige cuál sea la causa eficiente de los sacramentos, a saber, su institución divina; su causa material, que es la representación del signo sensible; su causa formal, o sea la santificación gratuita; y, por último, su causa final, pues se encaminan a la curación de los hombres. Y dado que "las cosas reciben su denominación de su forma y fin", no sin razón se les llama a los sacramentos remedio medicinal de santificación, puesto que mediante éstos el alma es arrancada de la fealdad de los vicios y llevada a una santidad completa. Así, pues, aunque los sacramentos sean algo corporal y sensible, son con todo dignos de veneración siendo como son santos, pues significan misterios sagrados, disponen el alma a sagrados carismas, han sido donados por el sacratísimo Dios, por El consagrados con sagrada institución y bendición y puestos en la sagrada Iglesia para el culto sacratísimo de Dios, por todo lo cual con harto motivo débense llamar sacramentos.

CAPÍTULO II

De la diversificación de los sacramentos

1. Por lo que a la diversificación de los sacramentos toca, ha de asentarse que ya desde el principio se instituyeron, en orden a la salud de los hombres, yendo paralelamente con su enfermedad, por lo que durarán hasta el fin; mas diversos fueron bajo la ley natural, en la ley escrita y en la ley de gracia. Entre todos estos resultan los últimos los más diáfanos por su significación y los más dignos por los efectos de su gracia. Porque es de saber que, bajo la ley natural, hubo ofrendas, sacrificios y diezmos; luego, cuando vino la ley escrita, introdújose la circuncisión, añadiéndose la expiación y sobreviniendo, además, el variado conjunto de ofrendas, diezmos y sacrificios. Mas los sacramentos establecidos en la nueva ley "son menos en número, mejores por su utilidad, más eficaces por su virtud" y más insignes por su preeminencia, pues en éstos se han cumpli-

impletio simul et evacuatio Sacramentorum omnium praedictorum.

2. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia Verbum incarnatum, quod est reparationis nostrae principium et fons et origo Sacramentorum, cum sit clementissimum et sapientissimum; eo quod clementissimum est, non permisit, quod curreret morbus peccati sine remedio Sacramenti; eo vero, quod sapientissimum est, ideo iuxta dictamen suae immutabilis sapientiae cuncta ordinatissime gubernantis diversa adhibuit medicamenta et varia, secundum mutationem variam temporum diversorum. Quoniam ergo "ab initio, procurrente tempore, et adventu Salvatoris magis ac magis appropinquante, semper magis ac magis effectus salutis crevit et cognitio veritatis; congruum fuit, et ipsa signa salutis per successionem temporum alia post alia variari, ut effectus gratiae divinae in salutem cresceret, simulque et ipsa significatio in ipsis signis visibilibus"[1]. Et ideo "primum per oblationem et postea per circumcisionem, ad ultimum per baptismalem ablutionem expiationis et iustificationis Sacramentum formari institutum est; quia eiusdem mundationis forma et similitudo in oblatione quidem occulte invenitur, in circumcisione vero evidentius exprimitur, per baptismum autem manifestius declaratur". Et hinc est, quod "illa primi temporis Sacramenta, sicut dicit Hugo[2], fuerunt sicut veritatis umbra, medii temporis sicut figura seu imago, postremi, scilicet gratiae, sicut corpus", quia intra se veritatem et gratiam curatricem continent, quam praesentant, et praesentialiter conferunt quod promittunt.

3. Rursus, quoniam praesentia veritatis et gratiae[3], quae in lege gratiae exhibetur, ratione suae excellentiae et multiformitatis in opere et virtute per unum signum exprimi non poterat, ut decebat; hinc est, quod in omni tempore et lege plura fuerunt Sacramenta data ad illam veritatem et gratiam exprimendam; sed praecipue in tempore legis figurae, cuius est figurare, multa signa et varia praecesserunt, quae sua varietate Christi gratiam multipliciter exprimerent et excellentius commendarent, et multipliciter

---

[1] Hug. a S. Vict., I *De Sacram.*, p. XI, c. 6, nonnullis tamen mutatis.

[2] Loc. in praeced. nota cit. Cf. etiam ipsius liber *De Sacram. legis naturalis et scriptae.*

[3] *Ioan.*, I, 17: *Quia Lex per Moysen data est, gratia et veritas per Iesum Christum facta est.*

do y al mismo tiempo desvirtuado todos los demás sacramentos predichos.

2. He aquí el porqué de lo antedicho: el Verbo encarnado, principio de nuestra reparación y fuente y origen de los sacramentos, por ser sumamente clemente y sabio, como clementísimo no podía ver que la enfermedad del pecado careciera del remedio sacramental, y como sapientísimo, conformándose a los decretos de su inmutable sabiduría, que todo lo gobierna con sumo orden, dispuso diversos y variados remedios medicinales, con arreglo a las distintas vicisitudes de los tiempos. Así, pues, "dado que ya desde un principio, con el correr de los tiempos, y aproximándose cada vez más la llegada del Salvador, acrecentábanse cada vez más y más el efecto de la salud y el esclarecimiento de la verdad, era conveniente el que también las señales sacramentales de salud fueran variándose con la sucesión del tiempo, para que el efecto de la divina gracia fuera aumentando y, al mismo tiempo, la significación apareciera más evidente en las señales visibles". Y así, "al principio mediante la ofrenda, luego por la circuncisión y finalmente en virtud de la ablución bautismal se estableció el sacramento de la expiación y justificación; pues es de saber que ya en la ofrenda hállase latente la forma y semejanza de la purificación, luego en la circuncisión aparece más clara y, por fin, en el bautismo se nos muestra más patente". De aquí es que, como observa Hugo, "los sacramentos del primer tiempo fueron a guisa de sombra de la verdad; figura o imagen los del tiempo medio; y los del postrero, es decir, del tiempo de la gracia, como el cuerpo", ya que en sí contienen la verdad y la gracia curativa, que representan y confieren actualmente lo que prometen.

3. Además, puesto que la presencia de la verdad y de la gracia, que se nos ofrece en la ley de gracia, a causa de su excelencia y multiformidad en la virtud y en el obrar, no podía expresarse convenientemente por una sola señal; de ahí que, en todo tiempo y ley, hubo muchos sacramentos para significar aquella virtud y gracia; pero, principalmente, en el tiempo de la ley figurativa, a la cual compete prefigurar, precedieron muchas y diversas señales para expresar con su variedad en formas múltiples la gracia de Cristo y recomendarla más excelentemente y, recomendándola en múltiples formas, alimentar a los pequeñuelos, ejercitar a

commendando nutrirent parvulos, exercerent imperfectos[1] et duros onerando frangerent et ad iugum gratiae domarent et quodam modo emollirent.

4. Postremo, quoniam, veritate superveniente, cessat umbra, et figura praenuntians sortitur finem intentum, quo habito, cessare debet eius usus et actus; hinc est, quod gratia superveniente, vetera Sacramenta et signa impleta sunt pariter et sublata, quia signa erant prognostica futurorum et quasi praenuntiantia de longinquo[2]; et nihilominus instituta tanquam demonstrativa praesentis gratiae et rememorativa quodam modo passionis dominicae, quae fons est et origo gratiae curativae sive in nobis, sive in his qui praecesserunt Christi adventum; sed in his qui praecesserunt, tanquam pretium promissum, in his qui sequuntur, tanquam pretium persolutum. Et quoniam non debetur gratia promissioni pretii nisi ratione persolutionis; et abundantior debetur persoluto pretio quam promisso: hinc est, quod passio Christi immediatius sanctificat Sacramenta temporis legis novae et pleniori gratia in eis redundat. Propter quod illa praeparaverunt et perduxerunt ad haec, sicut via ad terminum, sicut signum ad signatum, sicut figura ad veritatem, et sicut imperfectum reducit et praeparat ad perfectum.

CAPUT III

De Sacramentorum numero et distinctione

1. De distinctione autem et numero Sacramentorum novae legis hoc tenendum est, quod ipsa sunt septem secundum correspondentiam ad gratiam septiformem, quae per septenarium temporis nos reducit ad principium, quietem et circulum aeternitatis, sicut ad octavum resurrectionis universalis[3]. Horum vero Sacramentorum ianua est baptismus, deinde confirmatio, eucharistia, poenitentia, unctio extrema, ordo et matrimonium, quod licet ultimo collocetur propter morbum concupiscentiae annexum, ipsum tamen fuit ante omnia introductum in paradiso etiam ante peccatum.

---

[1] Respicitur Hug. a S. Vict., I *De Sacram.*, p. XI, c. 4: «Primum igitur ante Legem parvulos consilio nutrivit, postea sub Lege exercitatos praecepto tentavit, novissime sub gratia perfectos in libertate spiritus ambulare permittit».

[2] Cf. IV *Sent.*, d. I, p. I, q. 2 ad 4, ubi triplex genus signorum sacramentalium explicatur.

[3] Cf. supra pag. 174, nota 2.—De hoc cap. vide IV *Sent.*, d. 2, a. I, q. 3.

los imperfectos y doblegar a los duros cargándolos, y domarlos y ablandarlos, en cierto sentido, para hacerlos dóciles al yugo de la gracia.

4. Por último, ya que, una vez advenida la verdad, cesa la sombra, y una vez que la figura anunciadora ha alcanzado el fin, debe también dejar de actuar y de obrar; de ahí es que, cuando llegó la gracia, se cumplieron al mismo tiempo y se abrogaron los antiguos sacramentos y signos, ya que sólo eran señales presignificativas de las cosas futuras y como anunciadoras desde lejos; y además fueron instituídos nuevos sacramentos como demostrativos de la gracia presente y rememorativos en cierto sentido de la pasión del Señor, de la que dimana la gracia curativa tanto para nosotros como para los que vivieron antes de la venida de Cristo; para los que le precedieron como precio prometido, y, como precio pagado, para los que vivieron después de Cristo. Y puesto que a la promesa del precio no se debe la gracia sino en atención a la paga, y con más profusión corresponde la gracia al precio pagado que al simplemente prometido; de ahí se origina el que de un modo más inmediato santificara la pasión de Cristo los sacramentos de la ley nueva y en ellos redundara con plenitud de gracia. Por lo cual el de aquéllos fué disponernos y hacer llegar a éstos, a la manera que el camino conduce a la meta, el signo a lo significado, la figura a la verdad, y lo imperfecto a lo perfecto.

CAPÍTULO III

Del número y distinción de los sacramentos

1. En cuanto a la distinción y número de los sacramentos de la nueva ley, hay que tener presente que son siete y corresponden a la gracia septiforme, la cual, por el septenario del tiempo, nos reduce al principio, reposo y círculo de la eternidad, como a la octava de la resurrección universal. Ahora bien; es el bautismo la puerta de todos estos sacramentos; vienen luego la confirmación, la eucaristía, la penitencia, la extremaunción, el orden y el matrimonio, el cual, si bien se coloca en el último lugar por llevar aneja la enfermedad de la concupiscencia, fué, sin embargo, aun antes del pecado, introducido ya en el paraíso antes que los demás sacramentos.

2. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia principium nostrum reparativum, Christus Dominus, Verbum incarnatum, cum sit *Dei virtus et sapientia*[1] et misericordia nostra; sic potenter, sic sapienter, sic clementer, sic decenter sua debet instituere Sacramenta in lege gratiae, ut nihil prorsus desit curationi nostrae, quantum competit statui praesentis vitae. Ad perfectam autem curationem aegritudinis concurrunt haec tria, scilicet expulsio aegritudinis, introductio sanitatis et conservatio introductae salutis[2]. Primum igitur, quoniam ad perfectam curationem perfecta et universalis requiritur morbi expulsió; et morbus est septiformis, triplex culpabilis, scilicet culpa originalis, mortalis et venialis; et quadruplex poenalis, scilicet ignorantia, malitia, infirmitas et concupiscentia; et "non sanat oculum quod sanat calcaneum", sicut dicit Hieronymus[3]: hinc est, quod oportuit, adhiberi contra haec septenarium medicamentorum ad hunc septiformem morbum plenius expellendum, scilicet contra originalem baptismum, contra mortalem poenitentiam, contra venialem unctionem extremam, contra ignorantiam ordinem, contra malitiam eucharistiam, contra infirmitatem confirmationem et contra concupiscentiam matrimonium, quod eam temperat et excusat.

3. Rursus, quia perfecta curatio non potest esse sine restitutione integrae sanitatis; et sanitas animae integra consistit in usu septem virtutum, trium scilicet theologicarum et quatuor cardinalium: hinc est, quod ad harum usum sanum restituendum institui oportuit septiforme Sacramentum. Nam baptismus sanando disponit ad fidem, confirmatio ad spem, eucharistia ad caritatem, poenitentia ad iustitiam, unctio extrema ad perseverantiam, quae est fortitudinis complementum et summa, ordo ad prudentiam, matrimonium ad temperantiam conservandam, quam maxime persequitur infirmitas carnis, sed honestas remediat nuptiarum.

4. Postremo, quoniam perfecta curatio esse non potest sine conservatione salutis introductae; et salus introducta conservari non potest in conflictu certaminis nisi in acie Ecclesiae, quae est *terribilis ut castrorum acies ordinata*[4]; et hoc quidem fit per septiformis gratiae armaturam: hinc est, quod necesse est, septem esse Sacramenta. Nam ut haec acies sit perfecte et continue communita; cum

[1] I *Cor.*, 1, 24, ubi Apostolus dicit: *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam.*

[2] Cf. Bonav., tom. III, pag. 750, nota 11, verba Augustini.

[3] In *Comment. in Marc.*, 9, 28 (inter opera Hieron.); cf. Bonav., tom. IV, pag. 52, nota 9. — De septiformi morbo, cf. supra p. III, c. 5 et 8.

[4] *Cantic.*, 6, 8 et 9.

2. He aquí el fundamento de lo antedicho: como el Principio reparador, es decir, Cristo Nuestro Señor, el Verbo encarnado, es *el poder y la sabiduría de Dios* y nuestra misericordia, debía, por lo mismo, instituir los sacramentos en la ley de gracia de una manera poderosa, sabia, compasiva y adecuada, de tal suerte que nada faltara a nuestra curación, por lo que respecta a la condición de la vida presente. Ahora bien; a la perfecta curación de una enfermedad concurren tres factores: el ahuyentar la enfermedad, el restituir la salud y el conservar la salud conseguida. Así, pues, siendo indispensable para la perfecta curación de una dolencia el ahuyentarla plena y totalmente, y siendo siete las enfermedades, es a saber, tres de culpa: la culpa original, la culpa mortal y la culpa venial; y cuatro de pena: la ignorancia, la malicia, la flaqueza y la concupiscencia; y, además, "no curando un mismo medicamento el ojo y el pie", como nota San Jerónimo, de ahí que haya que emplear siete remedios para ahuyentar más plenamente estas siete dolencias, a saber: contra la culpa original, el bautismo; contra el pecado mortal, la penitencia; contra el pecado venial, la extremaunción; el orden contra la ignorancia; contra la malicia, la eucaristía; la confirmación contra la debilidad; y contra la concupiscencia, el matrimonio, que la amortigua y la excusa.

3. Además, dado que una perfecta curación no puede existir sin la restitución de la salud íntegra, y basándose la salud completa del alma en el ejercicio de las siete virtudes, conviene a saber: de las tres teologales y de las cuatro cardinales, infiérese de ahí que para restaurar el sano empleo de aquéllas convenía que se instituyeran siete sacramentos. Porque es de saber que el bautismo curando dispone para la fe, la confirmación para la esperanza, la eucaristía para la caridad, la penitencia para la justicia, la extremaunción para la perseverancia, culmen y plenitud de la fortaleza, el orden para la prudencia, y el matrimonio para la conservación de la templanza, a la que de una manera especial persigue la flaqueza de la carne, pero a la que ponen remedio unas honestas nupcias.

4. Finalmente, ya que sin la conservación de la salud conseguida no puede existir una perfecta curación, y no siendo posible mantener la sanidad recuperada en medio de la recia pelea, sino formando filas en las huestes de la Iglesia, *terrible cual escuadrón en orden de batalla,* y no teniendo esto lugar sino mediante la armadura de la gracia septiforme, tienen que existir necesariamente siete sacramentos. Pues a fin de que estas huestes estén plena y continuamen-

constet ex partibus corruptibilibus, indiget Sacramentis munientibus, relevantibus et renovantibus: munientibus pugnantes, relevantibus cadentes et renovantibus morientes. Sacramentum autem muniens aut munit ingredientes, et sic est baptismus; aut stantes, et sic est confirmatio; aut exeuntes, et sic est extrema unctio. Sacramentum vero relevans aut relevat a casu veniali, et sic est eucharistia; aut a mortali, et sic est poenitentia. Sacramentum autem renovat in esse spirituali, et sic est ordo, cuius est administrare Sacramenta; aut in esse naturali, et sic est matrimonium, quod quia renovat multitudinem in esse naturae, quod est omnium fundamentum, ideo primo fuit ante omnia introductum; licet propter morbum concupiscentiae annexum, et quia minime est sanctificativum, quamvis significatione sit *Sacramentum magnum* [1], inter medicamenta spiritualia ultimo collecetur et locum sortiatur extremum. Unde quia baptismus est ingredientium, confirmatio pugnantium, eucharistia vires resumentium, poenitentia resurgentium, extrema unctio exeuntium, ordo novos milites introducentium, matrimonium novos milites praeparantium; patet ex his sufficientia et ordo medicamentorum sacramentalium et armorum.

CAPUT IV

De Sacramentorum institutione

1. De institutione autem Sacramentorum hoc tenendum est, quod septem Sacramenta legis gratiae Christus instituit tanquam *novi testamenti mediator* [2] et praecipuus lator legis, in qua vocavit ad promissa aeterna, dedit praecepta dirigentia et instituit Sacramenta sanctificantia. Instituit vero ea in verbis et elementis ad evidentiam significationis et eficaciam sanctificationis, ita quod semper habent significantiam veritatis, sed non semper efficaciam curationis, non propter defectum a parte sui, sed a parte sus-

[1] *Eph.*, 5, 32: *Sacramentum hoc magnum est.*
[2] *Hebr.*, 9, 15.

te aparejadas, estando como están integradas por soldados destinados a la corrupción, precísanse sacramentos que fortifiquen, reeleven y renueven; fortifiquen a los que pelean, reeleven a los que caen y renueven a los que mueren. Ahora bien; el sacramento fortificador, o fortifica a los que entran en la pelea, y así tenemos el bautismo, o fortifica a los que se hallan luchando, y así viene la confirmación; o, finalmente, fortifica a los que salen del combate, y a este fin está enderezada la extremaunción. En cuanto a los sacramentos que reelevan, lo hacen reelevando de la culpa venial, y tenemos la eucaristía, o sacan de la culpa mortal en virtud de la penitencia. Los sacramentos que renuevan pueden hacerlo o en el ser espiritual, como el orden, encaminado a la administración de los sacramentos, o renuevan en el ser natural, como sucede en el matrimonio, el cual, porque renueva a la muchedumbre en el ser de la naturaleza, base de todo lo demás, por eso se introdujo antes que los demás sacramentos, si bien entre los medicamentos espirituales sea colocado en último lugar por llevar aneja la enfermedad de la concupiscencia y, además, por ser el menos santificativo, aunque por su significación es *sacramento grande.* Por lo cual, puesto que el bautismo es el sacramento de los que entran, la confirmación de los que combaten, la eucaristía de los que reparan las fuerzas, la penitencia de los que vuelven a levantarse, la extremaunción de los que salen, el orden de los que introducen nuevos soldados y el matrimonio de los que preparan, se deduce de aquí la suficiencia y el orden de las armas y de los remedios sacramentales.

CAPÍTULO IV

De la institución de los sacramentos

1. Por lo que a la institución de los sacramentos concierne, hemos de asentar que Cristo instituyó los siete sacramentos de la ley de gracia en su función de *mediador de la nueva alianza* y en calidad de principal legislador de la ley, en la cual invita a las recompensas eternas promulgando preceptos como normas de conducta y estableciendo sacramentos encaminados a la santificación. Instituyó estos sacramentos por medio de palabras y elementos enderezados a significar y al mismo tiempo a inocular eficacia santificadora, de manera que siempre llevan consigo la fuerza significativa de la verdad, pero no siempre la eficacia de la curación no por defecto por parte de los sacramentos, sino

cipientis. Instituit autem praedicta Sacramenta diversimode, quaedam scilicet ex eis confirmando, approbando et consummando, ut matrimonium et poenitentiam; quaedam autem insinuando et initiando, ut confirmationem et unctionem extremam; quaedam vero initiando et consummando et in semetipso suscipiendo, ut Sacramentum baptismi, eucharistiae et ordinis. Haec enim tria et plene instituit et etiam primus suscepit[1].

2. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia principium reparativum nostrum est Christus crucifixus, Verbum scilicet incarnatum, quod quia Verbum est Patri coaequale et consubstantiale, est Verbum summae virtutis, summae veritattis et summae bonitatis, ac per hoc et summae auctoritatis: et ideo ipsius est proprie novum testamentum introducere, ipsius etiam est legem dare integram et sufficientem secundum exigentiam summae virtutis et veritatis ac bonitatis suae. Ratione igitur summae bonitatis promissa proposuit beatificantia; ratione summae veritatis praecepta dedit dirigentia; ratione vero summae virtutis Sacramenta statuit adminiculantia; ut sic per Sacramenta virtus repararetur ad implenda praecepta dirigentia, et per praecepta directiva perveniretur ad promissa aeterna, faciente hoc Verbo aeterno, Christo scilicet Domino, in lege evangelica, in quantum est *via, veritas et vita*[2].

3. Rursus, quoniam reparativum principium non solum est Verbum in quantum Verbum, sed etiam in quantum incarnatum[3], quod, hoc ipso quod incarnatum, omnibus se offert ad notitiam veritatis et omnibus digne accedentibus se exhibet ad gratiam curationis; hinc est, quod tanquam *plenum gratiae et veritatis*[4] ad maiorem evidentiam significandi Sacramenta instituit in elementis simul et verbis, ut, dum elementa oculis, et verba auribus se offerrent, qui sunt duo sensus maxime cognoscitivi, evidentiam darent significationis expressae; deinde etiam verba sanctificarent elementa, ut plenior fieret efficacia curationis humanae, quae quoniam nulli datur repugnanti et impugnanti fontem gratiae interius in corde; ideo sic instituta sunt, ut significa-

[1] Cf. IV *Sent.*, d. 3, p. II, a. 1, q. 1; d. 7, a. 1, q. 1 seq.; d. 8, p. I, a. 2, q. 1-3 et dub. 4; d. 17, p. II, a. 1, q. 1-3; d. 23, a. 1, q. 2; d. XXIV lit. Magistri, c. 1, et *Comment.*, p. I, a. 2, q. 2 seq.; d. 26, a. 1, q. 1 seq.

[2] *Ioan.*, 14, 6.

[3] Sensus videtur requirere, ut verba ita construantur: quoniam Verbum est reparativum principium non solum in quantum Verbum, sed etiam, etc. Tamen codd. et edd. eandem positionem verborum habent, quam retinuimus.

[4] *Ioan.*, 1, 14.—De duobus sensibus maxime cognoscitivis cf. Bonav., tom. III, pag. 529, nota 9 et 10.

por parte de quien los recibe. Ahora bien; instituyó Cristo esos sacramentos de diverso modo, pues algunos de ellos los instituyó corroborándolos, ratificándolos y consumándolos, como lo hizo respecto del matrimonio y de la penitencia; otros tan sólo insinuándolos e iniciándolos, como la confirmación y la extremaunción; otros, finalmente, iniciándolos y consumándolos y recibiéndolos en sí mismo, como los sacramentos del bautismo, eucaristía y orden, ya que estos sacramentos los instituyó plenamente y aun los recibió El antes que todos.

2. Veamos el fundamento de lo que antecede: nuestro Principio reparador es Cristo crucificado, es decir, el Verbo encarnado, el cual, porque es Verbo co-igual y consubstancial al Padre, es también Verbo de sumo poder, suma verdad y suma bondad y por lo mismo también de suma autoridad; de donde se sigue que a El propiamente incumbe el introducir una nueva alianza y el promulgar una ley acabada y suficiente según las exigencias de su sumo poder, verdad y bondad. Así, pues, por su suma bondad nos propuso promesas de bienaventuranza, por su suma verdad nos dió preceptos de dirección y por su sumo poder instituyó sacramentos de ayuda para reparar nuestra virtud por los sacramentos, para cumplir los preceptos de dirección y llegar por los preceptos directivos a las promesas eternas, disponiéndolo así en su ley evangélica el Verbo eterno en cuanto es *camino, verdad y vida.*

3. Además, dado que el Principio reparador es no sólo el Verbo como Verbo, sino también encarnado, que, por lo mismo que es Verbo encarnado, a todos se ofrece para darles conocimiento de la verdad y a todos los que dignamente se presentan se les brinda para comunicarles la gracia de la curación, por este motivo, como *lleno de gracia y verdad,* al instituir los sacramentos, hizo que constaran de palabras y elementos con el fin de hacer patente la significación y al mismo tiempo la eficacia santificadora para que, descubriéndose a la vista los elementos y ofreciéndose las palabras al oído, que son dos sentidos cognoscitivos por excelencia, diesen a conocer, de un modo evidente, la significación expresa, y, al propio tiempo, las palabras santificaran los elementos, a fin de que la eficacia de la curación humana fuera más plena, la cual, puesto que no se da a quien repugna e impugna interiormente en su corazón el manantial de la gracia, por lo mismo de tal manera fueron instituídos los sacramentos que significaran siempre y universal-

rent semper et universaliter, non autem sanctificarent nisi accedentes digne absque omni fictione [1].

4. Postremo, quoniam, etsi Verbum incarnatum sit fons gratiae sacramentalis, aliqua tamen gratia sacramentalis fuit ante incarnationem, quaedam autem medio modo se habens; hinc est, quod oportuit, Sacramenta institui diversimode. Nam ante incarnationem necessaria fuit et compunctio poenitentialis et generatio matrimonialis; ideo haec duo Sacramenta non de novo instituit, sed iam a se instituta et naturali dictamini quodam modo impressa consummavit et confirmavit in lege evangelica, dum poenitentiam praedicavit et nuptiis interfuit et legem coniugii approbavit, secundum quod colligitur ex diversis Evangelii locis [2]. Ante vero Spiritus sancti missionem nec fuit plena Spiritus sancti donatio ad confirmationem et nominis Christi publicam confessionem, nec unctio mentis plenaria ad evolationem; ideo haec duo Sacramenta, scilicet confirmationem et extremam unctionem, Christus solum initiavit et insinuavit, confirmationem manum parvulis imponendo et praedicendo discipulos baptizandos Spiritu sancto; unctionem vero extremam discipulos ad curandum mittendo, qui infirmos *ungebant oleo,* sicut dicitur in Marco [3]. Medio autem tempore et fuit regeneratio et Ecclesiae ordinatio et spiritualis cibatio; ideo Christus haec tria Sacramenta, scilicet baptismi, eucharistiae et ordinis, et complete et clare instituit: primo baptismum suscipiendo, deinde formam dando et ceteris publicando [4]: ordinem vero, dando primo potestatem ligandi et solvendi peccata humani generis et potestatem conficiendi Sacramentum altaris; eucharistiam vero, comparando se grano frumenti et conficiendo et dando discipulis, imminente passione, Sacramentum corporis et sanguinis sui. Et ideo haec tria Sacramenta per Christum distincte et integre debuerunt institui et in lege veteri multipliciter figurari tanquam Sacramenta substantialia novi testamenti et propria legislatoris, Verbis scilicet incarnati.

[1] Cf. IV *Sent.*, d. 1, p. 1, q. 2, et d. 4, p. 1, a. 2, q. 2 seq.

[2] *Matth.*, 4, 17, et *Marc.*, 1, 14 seq.—*Ioan.*, 2, 1 seqq.—*Matth.*, 19, 4, seqq.

[3] Cap. 6, 13.—Ibid., 10, 13; *Matth.*, 19, 13, et *Luc.*, 18, 15, dicitur quod parvuli sunt ei oblati, ut manus eis imponeret sive tangeret illos. *Act.*, 1, 5: *Vos autem baptizabimini Spiritu sancto,* etc.

[4] *Matth.*, 3, 13; 28, 19; *Marc.*, 16, 15, et *Ioan.*, 3, 5. De ordini, cf. *Ioan.*, 20, 22 seq.; *Luc.*, 22, 19, et 1 *Cor.*, 11, 24 seq.: ubi etiam de eucharistia. *Ioan.*, 12, 24 seq.: *Nisi granum frumenti,* etc.

mente, pero no santificaran sino a los que digna y sinceramente se presentan.

4. Por último, si bien el Verbo encarnado es la fuente de la gracia sacramental, puesto que, no obstante, hubo alguna gracia sacramental antes de la encarnación, y alguna no existió sino después de la misión del Espíritu Santo, y alguna viene a ocupar como un lugar intermedio; de ahí que convino que los sacramentos se instituyeran de diversos modos. Porque antes de la encarnación se requería tanto la compunción penitencial como la generación matrimonial; por eso estos dos sacramentos no los instituyó como nuevos, sino instituídos como estaban por El, e impresos en cierto sentido en la conciencia natural, los consumó y corroboró en la ley evangélica predicando la penitencia, asistiendo a las bodas y ratificando las leyes del matrimonio, tal como se desprende de diversos pasos evangélicos. Antes de la venida del Espíritu Santo no hubo aún plena donación del Espíritu Santo para la confirmación y pública confesión del nombre de Cristo, ni hubo plena unción de la mente para volar de este mundo al cielo; por lo mismo estos dos sacramentos, es a saber, la confirmación y la extremaunción, Cristo tan sólo los inició e insinuó, conviene a saber: la confirmación, imponiendo las manos a los niños y vaticinando que sus discípulos serían bautizados en el Espíritu Santo, y la extremaunción, enviando a sus discípulos a curar, los cuales *ungían con óleo* a los enfermos, como se dice en San Marcos. Y en el intermedio hubo regeneración y ordenación de la Iglesia y nutrición espiritual; de ahí que Cristo instituyera plena y claramente estos tres sacramentos: el bautismo, la eucaristía y el orden; primero el bautismo recibiéndolo personalmente y luego dándole forma y promulgándolo para los demás; y el orden, confiriendo primeramente el poder de atar y desatar los pecados del género humano y dando la potestad de consagrar el sacramento del altar; y la eucaristía, presentándose bajo las apariencias de pan y consagrando y dando a sus discípulos, en la víspera de su pasión, el sacramento de su cuerpo y de su sangre. Y por lo mismo convino que estos tres sacramentos fueran instituídos por Cristo distinta e íntegramente y que fueran figurados en la ley antigua en múltiples formas como sacramentos substanciales del Nuevo Testamento y como propios del legislador, a saber, del Verbo encarnado.

CAPUT V

De Sacramentorum dispensatione

1. De dispensatione autem Sacramentorum hoc tenendum est, quod potestas dispensationis Sacramentorum regulariter spectat ad solum genus humanum. In omnibus autem Sacramentis dispensandis necessaria est in dispensante intentio. In aliquibus etiam necessario cum intentione requiritur ordo sacerdotalis, vel pontificalis; pontificalis, inquam, necessarius est dispensationi confirmationis et ordinis; sacerdotalis vero dispensationi eucharistiae, poenitentiae et unctionis extremae. Baptismus autem et matrimonium, licet ad sacerdotes spectent, possunt tamen praeter ordinem sacerdotalem dispensari de facto, maxime in articulo necessitatis. His autem existentibus, Sacramenta dispensari possunt a bonis et malis, a fidelibus et haereticis, intra Ecclesiam et extra, sed intra secundum veritatem et ad utilitatem, extra vero non ad utilitatem, licet dispensentur secundum veritatem [1].

2. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia reparativum principium nostrum, Verbum scilicet incarnatum, quia in quantum Deus et homo Sacramenta instituit ad salutem hominum, ordinavit, sicut et congruum fuit, ut hominibus dispensarentur per ministerium hominum propter servandam conformitatem dispensatoris ad salvatorem Christum et ad ipsum hominem salvandum. Quoniam ergo Christus salvator humanum genus salvavit, secundum quod exigebat aequitas iuris, dignitas ordinis et securitas salutis—*operatus est* enim *salutem* [2] nostram modo recto, ordinato et certo—hinc est, quod secundum horum trium exigentiam Sacramenta commisit hominibus dispensanda. Primo igitur, quia rectitudo iuris exigit, ut opera hominis, secundum quod homo, non fiat praecipitanter; et opera hominis ut ministri Christi aliquo modo referantur ad Christum; et opera hominis ut ministri salutis aliquo

[1] De hoc cap. cf. IV *Sent.*, d. 6, p. II, a. 2, ubi de intentione; d. 5, a. 1 et 2, ubi de ministro baptismi (a. 1, q. 1, casus 1, ostenditur, non spiritum, sed hominem esse ministrum); d. 7, a. 1, q. 3, de ministro confirmationis; d. 13, a. 1, q. 1 seqq., de ministro eucharistiae; d. 17, p. III, a. 1, et d. 19 per totam, de ministro poenitentiae; d. 23, a. 2, q. 1, de ministro extremae unctionis; d. 25, a. 1, de ministro ordinis; d. 27, a. 2, q. 1, et d. 28, q. 5, de ministro matrimonii.

[2] *Psalm.*, 73, 12.

CAPÍTULO V

De la administración de los sacramentos

1. Por lo que mira a la administración de los sacramentos, hemos de decir que el poder de administrarlos lo tienen tan sólo los hombres por regla general. Mas en la administración de cualquier sacramento requiérese la intención en el que lo confiere. En algunos, además, junto con la intención, se exige el orden sacerdotal o episcopal, porque es de saber que para la administración de la confirmación y del orden es necesaria la potestad episcopal, y la sacerdotal para administrar la eucaristía, la penitencia y la extremaunción. En cuanto al bautismo y al matrimonio, si bien corresponden a los sacerdotes, con todo se pueden administrar de hecho fuera del orden sacerdotal, máxime en tiempo de necesidad. Hechas estas advertencias, pueden administrar los sacramentos lo mismo los malos que los buenos, tanto los fieles como los herejes, dentro de la Iglesia y fuera de ella, mas con esta diferencia: dentro se administran válida y fructuosamente y fuera válida, mas no fructuosamente.

2. He aquí el fundamento de lo antedicho: el Principio de nuestra reparación, es decir, el Verbo encarnado, puesto que los sacramentos los instituyó en cuanto Dios y en cuanto hombre para la salud de los hombres, determinó, cual convenía, que los administraran al humano linaje los mismos hombres, con el fin de guardar la conformidad entre el dispensador y Cristo el Salvador y para salvar al hombre. Y puesto que Cristo Salvador salvó el linaje humano, según lo exigía la equidad de la justicia, la dignidad del orden y la seguridad de la salud—pues *obró nuestra salvación* recta, ordenada y ciertamente—por lo mismo encomendó a los hombres la administración de los sacramentos según las exigencias de aquellas tres cosas. Así, pues, en primer lugar, ya que la rectitud de la justicia exige que las obras del hombre, en cuanto hombre, no se hagan con precipitación, y que las obras del hombre como de ministro de Cristo se refieran de algún modo a Cristo, y que las obras del hombre como de ministro de la salud se refieran de algún modo a la salud, ya en general, ya en especial, y ya que la administración de los sacramentos es obra del hombre como de ser racional, como de ministro de Cristo y como de ministro de la salud, dedúcese de ahí el que sea necesaria la inten-

modo referantur ad salutem vel in generali, vel in speciali; et dispensatio Sacramentorum est opus hominis ut rationalis, ut ministri Christi et ut ministri salutis; hinc est, quod necesse est, quod fiat ex intentione; et ex intentione, qua quis intendat facere quod Cristus instituit ad humanam salutem, vel saltem facere quod facit Ecclesia, in quo clauditur in generali intentio praedicta, quia ipsa Ecclesia sicut Sacramenta a Christo accepit, sic ad fidelium salutem dispensat.

3. Rursus, quia ordo dignitatis exigit, ut maiora maioribus, minora minoribus et media mediocribus committantur; et quaedam sunt Sacramenta, quae praecipue respiciunt excellentiam virtutis sive dignatis, ut Sacramentum confirmationis et ordinis; quaedam, quae respiciunt indigentiam necessitatis, ut baptismus et matrimonium, quorum unum generat, alterum regenerat ad existentiam debitam; quaedam autem media, ut eucharistia, poenitentia et unctio extrema: hinc est, quod prima tanquam suprema non possunt dispensari nisi ab episcopis et pontificibus, quantum est de iure communi; alii vera tanquam infima dispensari possunt a quibuscumque ordinibus et personis inferioribus, maxime in articulo necessitatis, quod dico ratione baptismi; media vero a solis sacerdotibus, qui inter episcopos et inferiores personas sunt quasi in medio constituti.

4. Postremo, quia securitas salutis exigit, ut res sic fiat, ut in dubium non cadat; et nullus est, qui certus sit de bonitate et credulitate dispensatoris, et idem ipse non est certus de se, *utrum amore, an odio dignus sit* [1]: ideo, si Sacramenta dispensari solum possent a bonis, nullus esset certus de susceptione Sacramenti; et sic oporteret semper iterari, et malitia unius praeiudicaret alienae saluti; nulla etiam esset stabilitas in gradibus hierarchiae Ecclesiae militantis, quae maxime consistit in Sacramentis dispensandis. Et ideo congruum fuit, ut Sacramentorum dispensatio committeretur homini non ratione sanctitatis, quae variatur secundum voluntatem, sed ratione auctoritatis, quae semper manet, quantum est de se; ac per hoc oportuit, quod se extenderet ad bonos et ad malos, ad eos qui sunt intra, et ad eos qui sunt extra Ecclesiam. Verum, quia extra unitatem fidei et caritatis, quae facit nos filios Ecclesiae et membra, nullus potest salvari: ideo, si Sacramenta extra recipiantur, non ad salutem recipiuntur; quamvis vera sint Sacramenta; sed utilia possunt fieri, si quis redeat ad sanc-

[1] *Eccle.*, 9, 1.

ción en todo ello, en virtud de la cual se quiere hacer lo que instituyó Cristo en orden a la salud de los hombres o, a lo menos, hacer lo que hace la Iglesia, puesto que en esta intención inclúyese, de un modo general, la intención antedicha, porque la Iglesia administra para la salud de los hombres los sacramentos como los recibió de Cristo.

3. Además, puesto que la dignidad del orden pide que se encomiende lo mayor a los mayores, lo menor a los menores y lo medio a los mediocres, y hay algunos sacramentos que atienden señaladamente a la excelencia de la dignidad o de la virtud, cuales son la confirmación y el orden, y algunos que atienden a la indigencia de la necesidad, como son el bautismo y el matrimonio, de los que el uno nos engendra y el otro nos regenera a una existencia de vida, y algunos intermedios, como la eucaristía, la penitencia y la extremaunción: infiérese de todo eso que los primeros, como supremos, sólo pueden ser administrados por los obispos y pontífices, por lo menos en virtud del derecho común; los otros, como ínfimos, pueden ser administrados por personas de cualquier orden y personas inferiores, particularmente en caso de necesidad, lo que digo refiriéndome al bautismo; finalmente, los intermedios son administrados por sólo los sacerdotes, quienes ocupan un puesto medio entre los obispos y las personas inferiores.

4. Ultimamente, requiriendo la seguridad de la salud que se hagan las cosas en tal forma que no haya lugar a duda, y no estando por otra parte ninguno cierto de la bondad y fe del dispensador, quien ni aun está seguro de *si es digno de amor o de odio;* por todo esto, si solamente a los buenos les fuese concedido el administrar los sacramentos, ninguno llegara a estar cierto de haberlos recibido, con lo que siempre habría que iterarlos y la malicia de uno perjudicaría a la salud del prójimo, además de que con ello se echaría por tierra la estabilidad de los estados jerárquicos de la Iglesia militante, que consiste principalmente en la administración de los sacramentos. Y por tal razón fué conveniente el asignar al hombre la administración de los sacramentos no precisamente teniendo en cuenta su santidad, que puede cambiar según la voluntad, sino atendiendo a su autoridad que en cuanto tal siempre se mantiene; y por eso convino que se extendiera tanto a los buenos como a los malos, lo mismo a los que se hallan dentro como fuera de la Iglesia. Pero como fuera de la unidad de la fe y de la caridad que nos hace hijos y miembros de la Iglesia nadie puede ser salvo, por esto, al recibirse los sacramentos fuera, no se reciben con provecho para la salud, si bien son verdaderos sacramentos; mas pueden hacérsenos provechosos

tam matrem Ecclesiam, unicam Christi sponsam, cuius filios tantum Christus sponsus reputat dignos haereditate aeterna. Unde Augustinus *Contra Donatistas*[1]: "Ecclesia paradiso comparata indicat nobis, posse quidem baptismum eius homines etiam foris accipere, sed salutem beatitudinis extra eam neminem vel percipere vel tenere. Nam et flumina de fonte paradisi, sicut Scriptura testatur, etiam foras largiter manaverunt; nominatim quippe commemorantur et per quas terras fluant, et quod extra paradisum constituta sint, omnibus notum est; nec tamen in Mesopotamia vel in Aegypto, quo illa flumima pervenerunt, est felicitas vitae, quae in paradiso commemoratur. Ita fit, ut cum paradisi aqua sit extra paradisum, beatitudo tamen non sit nisi intra paradisum. Sic ergo baptismus Ecclesiae potest esse extra Ecclesiam, munus autem beatae vitae non nisi intra Ecclesiam reperitur, quae super petram etiam fundata est, quae ligandi et solvendi claves accepit. Haec est una, quae tenet et possidet omnem sponsi sui et Domini potestatem, per quam coniugalem potestatem etiam de ancillis parere filios potest, qui, si non superbiant, in sortem haereditatis vocabuntur, si autem superbiant, extra remanebunt. Magis ergo, quia pro Ecclesiae honore atque unitate pugnamus, non tribuamus haereticis quidquid apud eos eius agnoscimus, sed eos arguentes doceamus, quod ex unitate habent nec valere ad salutem, nisi ad eandem venerint unitatem".

CAPUT VI

De Sacramentorum iteratione

1. De iteratione autem Sacramentorum hoc tenendum est, quod licet commune sit omnibus Sacramentis non iterari super eandem personam et materiam et ex eadem causa, ne fiat contumelia Sacramento[2]; specialiter tamen tria sunt Sacramenta, quae non sunt aliquatenus iteranda, scilicet baptismus, confirmatio et ordo. In his namque tribus

[1] Libr. IV *De Baptismo contra Donat.*, c. 1 et 2. Respicitur in ipso textu *Gen.*, 2, 8 et 10 seqq.; *Math.*, 16, 18 seqq., et *Gal.*, 4, 22 seqq.

[2] August., I *De Baptismo contra Donat.*, c. 1, n. 2: «Nulli enim Sacramento iniuria facienda est».

una vez que se retorna a la santa madre Iglesia, única esposa de Cristo, a cuyos hijos tan sólo el Esposo Cristo reputa dignos de la herencia eterna. Y así observa San Agustín, *Contra los Donatistas*: "Al ser comparada la Iglesia al paraíso, se nos insinúa que pueden los hombres ciertamente recibir el bautismo fuera de ella, pero al propio tiempo que nadie fuera de ella llegará a alcanzar o poseer la salud de la bienaventuranza. Porque es de notar que, al decir de la Escritura, los ríos que brotaban del manantial del Edén, aun después de salir del paraíso, se extendían en gran manera, pues se les nombra a cada uno por su propio nombre y además todos saben qué tierras regaban y que salían los ríos fuera del paraíso; con todo, ni en Mesopotamia ni en Egipto, hasta donde llegaban aquellos ríos, hallábase la dicha de la vida, que únicamente en el Edén se encontraba. Así resultaba que, saliendo fuera el agua del paraíso, sin embargo tan sólo dentro del mismo estaba la felicidad. Así también puede muy bien existir el bautismo fuera de la Iglesia, mas la dádiva de la vida bienaventurada únicamente se halla dentro de la Iglesia, la cual, cimentada sobre piedra, recibió el poder de atar y desatar. Es única esta Iglesia y ella posee y tiene todo el poder de su Esposo y Señor; y por este poder conyugal puede aún de las siervas engendrar hijos, los cuales, si no se engríen, serán llamados a tomar parte en la herencia de los escogidos; de lo contrario, tendrán que quedarse fuera. Así, pues, ya que tratamos de propugnar el honor y la unidad de la Iglesia, no vayamos a atribuir a los herejes lo que, manando de la Iglesia, puedan poseer consigo, sino más bien con argumentos enseñémosles que si algo tienen lo llegan a tener por la unidad, y, además, que de nada les aprovechará respecto a la salud si no retornan a esa misma unidad."

CAPÍTULO VI

De la iteración de los sacramentos

1. Al tratar de la iteración de los sacramentos hay que tener en cuenta que aunque es nota común a todos ellos el que no puedan iterarse sobre la misma persona y materia y por la misma causa, porque esto sería atentar a la misma dignidad del sacramento; con todo, hay tres sacramentos que de manera especial no admiten ninguna iteración, tales son: el bautismo, la confirmación y el orden. Porque estos

imprimitur triplex character interior, qui non deletur; inter quos character baptismalis retinet fundamentum, nec alii possunt imprimi, nisi ille primitus imprimatur. Unde si quis ordinatur non baptizatus, nihil prorsus efficitur, sed est totum de novo faciendum, quia "non intelligitur iteratum, quod constat non fuisse factum" [1].

2. Ratio autem ad intelligentiam praemissorum haec est: quia principium nostrum reparativum, Verbum scilicet incarnatum, licet ratione summae virtutis et sapientiae et bonitatis suae nihil agat inefficaciter, nihil inepte, nihil infructuose; potissime tamen hoc observare debet in nobilissimis suis operibus, cuiusmodi sunt illa, per quae reparatur genus humanum. Quoniam ergo Sacramenta sunt de genere huiusmodi operum divinorum; hinc est, quod contumelia quodam modo fit eis, quando super eandem materiam et personam et ex eadem causa iterantur: quia ex hoc ostenditur, quod prius dispensata fuerunt inefficacia, inepta et infructuosa, contra id quod exigebat ipsius reparativi principii virtus, sapientia et bonitas summa, quae semper assistit ad operandum in illis et per illa Sacramenta.

3. Rursus, quoniam inter haec Sacramenta reparantia, in quibus est generaliter efficacia divinae virtutis ad reparationem humani generis, quaedam sunt, quae tantum introducta sunt propter remedia morborum; quaedam etiam non solum ad hoc, sed ad statuendum, discernendum et ordinandum in Ecclesia hierarchicos gradus; et morbi possunt variari, expelli et iterum introduci, gradus autem Ecclesiae debent esse firmi, solidi et inconcussi: hinc est, quod Sacramenta, quae respiciunt morbos iterabiles, habent effectus transeuntes, ac per hoc et iterabiles ratione novae causae. Sacramenta vero illa, quae respiciunt gradus hierarchicos et status fidei determinatos, necesse est, quod praeter effectus remediantes aliquos effectus tribuant permanentes ad graduum et statuum Ecclesiae distinctionem fixam et stabilem. Et quoniam hoc non potest fieri per data naturalia, vel per dona gratuita gratum facientia; necesse est, quod fiat per aliqua signa substantiae incorruptibili, scilicet animae incorruptibili, a principio incorruptibili secundum conformitatem ad incorruptibile indelebiliter et

[1] Innocent. III, in C. *Veniens* (3), X *De presbytero non baptizato* (lib. III, tit. 43), et in C. *Tuae litterae* (1), X *De clerico per saltum promoto* (lib. V, tit. 29). Primo loco cit. habetur etiam, quod «baptismus sit fundamentum omnium Sacramentorum», et quod «ante susceptionem baptismi non suscipiatur aliud Sacramentum, quoniam, ubi fundamentum non est, superaedificari non potest»; ad quae verba respicitur infra circa finem huius cap.—De hoc cap. cf. IV *Sent.*, d. 6, p. I per totam (praecipue q. 4, et 6); d. 7, a. 3, q. 3; d. 24, p. II, a. 1, q. 1 seqq.

tres sacramentos imprimen un triple carácter interior indeleble, entre los cuales el bautismal es el fundamental; de tal modo que, si éste no se imprime primeramente, no pueden imprimirse los demás. De donde se deduce que si algún no bautizado se ordena, nada absolutamente se hace, sino que todo hay que hacerlo de nuevo, "porque no se itera lo que consta que no se ha hecho".

2. Y la razón es la siguiente: nuestro Principio reparador, es decir, el Verbo encarnado, ya que en virtud de su poder, sabiduría y bondad sumas, nada hace ineficazmente, nada ineptamente, nada infructuosamente, debe, con mayor razón, obrar así en sus obras más estupendas, como son las que trajeron al género humano su reparación. Y como a esta categoría de obras divinas pertenecen precisamente los sacramentos, de aquí que, en cierto modo, se les hace injuria siempre que se iteran sobre la misma materia y persona y por el mismo motivo; porque con esto se da a entender que Dios primeramente nos concedió las cosas ineficaces, ineptas e infructuosas contra lo que exigía el poder, sabiduría y bondad sumas de nuestro Principio reparador, que siempre está dispuesto a obrar no sólo en aquellos sacramentos, sino también por aquellos sacramentos.

3. Asimismo, entre estos sacramentos reparadores, que, por regla general, tienen vinculada la eficacia de la divina gracia para obrar la reparación del género humano, hay algunos que han sido instituídos solamente para remedio de las enfermedades, y otros no solamente para esto, sino también para establecer, distinguir y ordenar los grados jerárquicos de la Iglesia; y como las enfermedades pueden variar, curarse y de nuevo volver, y los grados de la Iglesia deben ser estables, sólidos e inconmovibles, de aquí que los sacramentos instituídos para curar las enfermedades iterables produzcan también efectos pasajeros y así sean iterables por una nueva causa. En cambio, aquellos sacramentos instituídos para ordenar en la Iglesia los grados jerárquicos y diversos estados de la fe, es necesario que, además de los efectos curativos comunes a todos los sacramentos, produzcan también otros efectos permanentes, para que así haya una norma fija que permita distinguir los diversos grados y estados de la Iglesia. Y como esto es imposible lograrlo por medios naturales o por dones gratuitos gratificantes, es necesario que se consiga por medio de algunas señales impresas indeleble y gratuitamente a una substancia incorruptible, o sea al alma incorruptible, por un principio también incorruptible y de la manera más en armonía con esta propiedad de incorruptible; y a estas señales llamamos

gratis impressa, quae characteres appellantur; qui, quoniam nunquam delentur, ideo nec iterari possunt, nec illa Sacramenta, in quibus huiusmodi characteres imprimuntur.

4. Postremo, quoniam triplex est status fidei, secundum quem habet fieri distinctio in populo christiano, videlicet in acie ecclesiasticae hierarchiae, scilicet status fidei genitae, roboratae et multiplicatae; secundum primum fit distinctio fidelium ab incredulis, per secundum fit distinctio fortium ab infirmis et debilibus; secundum tertium fit distinctio clericorum a laicis: hinc est, quod illa Sacramenta, quae respiciunt triplicem fidei statum praedictum, characteres imprimunt, per quos indelebiliter impressos semper distinguunt, ac per hoc nunquam iterari possunt. Quoniam ergo baptismus respicit statum fidei genitae, in quo populus Dei distinguitur ab incredulis, ut Israëlitae ab Aegyptiis; et confirmatio respicit statum fidei roboratae, in quo distinguitur populus fortis ab infirmis, sicut pugiles ab his qui ad pugnandum non sunt idonei; et ordo respicit statum fidei multiplicatae, in quo distinguitur clerus a laicis, sicut levitae ab aliis tribubus: hinc est, quod in his tantum tribus Sacramentis characteres imprimuntur.

5. Quia vero distinctio populi a non-populo est prima et radicalis; hinc est, quod character baptismalis est fundamentum omnium aliorum characterum; et ideo, illo non substrato, nihil poterit superaedificari; ac per hoc oportet de novo fieri. Si autem ille substernatur, alii imprimi possunt nec unquam ulterius iterandi sunt; nec Sacramenta tria praedicta, quae hos imprimunt, ex causa aliqua iterantur, et gravis de facto iterantibus debet poena imponi [1] propter divini contumeliam Sacramenti; licet alia quatuor ex causis diversis possint sine sui contumelia iterari.

CAPUT VII

De constitutione et integritate baptismi

1. Iam nunc septimo loco restat videre de integritate uniuscuiusque Sacramenti; quae cum sint in numero septiformi, primo dicendum est de integritate baptismi, qui est ianua aliorum Sacramentorum.

[1] Cf. Bonav., tom. IV, pag. 146, nota 7.

caracteres, los cuales, por lo mismo que son indelebles, nunca pueden iterarse, como tampoco los sacramentos que imprimen este carácter.

4. Finalmente, puesto que existe un triple estado de la fe que permite hacer distinción dentro del pueblo cristiano, o sea en el ejército de la jerarquía eclesiástica, a saber: el estado de la fe recién engendrada, de la fe corroborada y de la fe multiplicada; y por la primera se distinguen los fieles de los infieles; por la segunda, los fuertes de los débiles, y por la tercera, los clérigos de los legos, por eso los sacramentos que hacen relación a este triple estado de la fe imprimen caracteres que, una vez impresos, indeleblemente y siempre distinguen, y, debido a esto, nunca pueden iterarse. Y como el bautismo corresponde al estado de la fe recién engendrada y es el sacramento que diferencia y distingue al pueblo de Dios de los incrédulos, como se distinguían y diferenciaban los israelitas de los egipcios; y la confirmación corresponde al estado de la fe corroborada y es el sacramento que distingue de los débiles al pueblo fuerte, como se diferencian y distinguen los atletas y luchadores de los que no tienen esta preparación para la pelea; y el orden corresponde al estado de la fe multiplicada, y es el que distingue a los clérigos de los legos, como antiguamente se distinguían los levitas de las demás tribus: por eso estos tres sacramentos solamente son los que imprimen carácter.

5. Mas como la distinción del pueblo del no pueblo es la primera y radical, a eso se debe que el carácter bautismal sea el fundamento de todos los demás caracteres, y por consiguiente, no echando esta base, nada puede sobreedificarse y habría que comenzar de nuevo la obra. Mas si se pone esta base, también los demás caracteres pueden imprimirse y nunca más se han de iterar; y estos tres sacramentos que imprimen carácter no deben iterarse por ninguna causa, y debe imponerse una pena grave a los que de hecho los iteran, por la profanación del divino sacramento. Si bien los otros sacramentos, por diversos motivos, pueden iterarse, y esto sin hacer ninguna injuria al sacramento.

CAPÍTULO VII

De la constitución e integridad del bautismo

1. Por fin, en séptimo lugar, corresponde tratar de la integridad de cada sacramento en particular; y siendo éstos siete, primeramente vamos a tratar de la integridad del bautismo, que es la puerta de los demás sacramentos.

2. De integritate igitur Sacramenti baptismi hoc tenendum est, quod ad hoc, quod aliquis baptizetur vere et plene, requiritur expressio formae vocalis, a Domino institutae [1], quae est haec: *Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, Amen;* absque omissione vocabuli et sine interpositione vocabuli, absque praeposteratione ordinis supradicti et sine commutatione nominis praenotati. Requiritur etiam mersio vel ablutio per elementum aquae in toto corpore, vel saltem in digniori parte, ita quod expressio et mersio fiat ab uno et eodem et in eodem tempore. Quibus concurrentibus, si non sit fictio in baptizando, datur ei gratia regenerans, rectificans, et purificans ab omni culpa. Quod ut efficacius fiat, catechismus et exorcismus tanquam praeparatorii praemittuntur tam in parvulis quam in adultis; ita tamen, quod in adultis requiritur fides propria, in parvulis autem sufficit fides aliena [2].

3. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia, cum principium nostrum reparativum, Verbum scilicet incarnatum, tanquam perfectissimum et sufficientissimum principium reparare habeat genus humanum per medicamenta Sacramentorum, ita quod nihil sit in eis superfluum, nihil inordinatum, nihil etiam diminutum [3]; ita disponere debuit, quod Sacramentum baptismi et alia integrarentur, secundum quod exigebat sua virtus, nostra salus et etiam noster morbus. Quoniam ergo virtus nos reparans est virtus totius Trinitatis, quam sancta mater Ecclesia credit in animo, confitetur in verbo et profitetur in signo, sub trium personarum distinctione et proprietate, ordine et origine naturali; est etiam virtus passionis Christi, qui mortuus et sepultus fuit et *die tertia resurrexit* [4]: hinc est, quod ad horum expressionem in Sacramento, quod primum omnium Sacramentorum est, et in quo primo et principaliter haec virtus operatur, debuit fieri expressio Trinitatis in distincta, propria et ordinata nominatione, quantum est de forma communi, licet in tempore primitivae Ecclesiae potuerit fieri *in nomine Christi* [5], in quo intellectus clauditur Trinitatis. Debuit etiam fieri propria et ordinata nominatio verbi baptizandi cum trina mersione ad expressionem mortis Christi et sepulturae et resurrectionis post triduum factae, quantum est de congruitate. Et quia simul operatur utraque virtus et in uno Christo Salvatore, utrumque ho-

[1] Cf. *Matth.*, 28, 19.
[2] De hoc cap vide IV *Sent.*, d. 3-5, et d. 6, p. II, a 3.
[3] Aristot. I *De Caelo et mundo*, text. 32 (c. 4), et III *De anima*, text. 45 (e. 9), docet, quod Deus et natura nihil faciunt frustra neque deficiunt in necessariis [4] I *Cor.*, 15, 4.
[5] Cf. *Act.*, 2, 38; 8, 12 et 16; 10, 48; 19, 5, et de opinione illa VI *Sent.*, d. 3, p. I, a. 2, q. 2, scholion.

2. En este punto de la integridad del bautismo hay que tener presente que para que el bautismo se reciba válida y plenamente se requiere la expresión vocal de la forma establecida por Dios, a saber: *Yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Amén;* sin omitir ni interponer palabra alguna, sin invertir el orden ni cambiar el nombre. Se requiere también la inmersión o ablución por el elemento del agua en todo el cuerpo o, al menos, en la parte más digna del mismo, de tal modo que la expresión de la forma y la inmersión la realice un mismo e idéntico sujeto y al mismo tiempo. Cumpliéndose estos requisitos, si no hay fingimiento de parte del bautizado, se le da la gracia de la regeneración, de la rectificación y de la purificación de todo pecado. Y para que surta mejor su efecto, todavía se exigen tanto para el bautismo de niños como de adultos el catecismo y los exorcismos como actos preparatorios, pero con la diferencia de que a los adultos se les exige fe personal, mientras que a los niños les basta la fe ajena.

3. Y la razón de esto es la siguiente: como nuestro Principio reparador, el Verbo encarnado, en cuanto Principio perfectísimo y suficientísimo, tiene que reparar el género humano por la medicina de los sacramentos de tal manera que nada haya en ellos superfluo, nada desordenado y nada menguado, convenía que los instituyese íntegros tanto el bautismo como los demás sacramentos, de conformidad con su poder, con lo que exigía nuestra salud y nuestra enfermedad. Y como este poder regenerador es poder de toda la Santísima Trinidad, en quien de corazón cree, a quien confiesa de palabra y proclama en sus signos exteriores la Santa Madre Iglesia, es decir, a las tres divinas personas con sus nombres propios y distintos, por su orden y origen natural; y es también poder de la Pasión de Cristo, que fué muerto y sepultado y *resucitó al tercer día,* de ahí es que para expresar todo esto en el sacramento del bautismo, que es el primero de todos, y en el que primaria y principalmente obra este poder, debía nombrarse a la Santísima Trinidad con su denominación distinta, propia y ordenada, como se encuentra en la forma común, aunque en los tiempos primitivos de la Iglesia pudo hacerse *en nombre de Cristo*, en quien se encierra toda la Trinidad. También convenía que la palabra bautizar tuviese su mención propia y ordenada acompañándola de tres inmersiones, para significar la muerte, sepultura y resurrección de Cristo después de tres días. Y este doble poder de la Santísima Trinidad y de la Pasión de Cristo se hallan en un solo Cristo Salvador; por lo mismo, ambas operaciones—la pronuncia-

rum debet fieri ab uno et eodem simul et in eodem tempore, propter servandam unitatem in Sacramento et significandam unitatem in nostro Mediatore [1].

4. Rursus, quoniam salus nostra requirebat inchoari per regenerationem seu renovationem in esse gratiae conferentis spirituale esse, abstergendo immunditiam, effugando tenebras et refrigerando concupiscentiam, quae universaliter labefactat omnem hominem descendentem seminaliter ab Adam; hinc est, quod Sacramentum primum, quod est regenerativum, debuit fieri in elemento, quod haberet conformitatem ex naturali repraesentatione ad triplicem effectum praedictum gratiae inchoantis nostram salutem. Quoniam ergo aqua sua puritate mundat, sua pervietate luminis est delativa, sua frigiditate refrigerat; et maxime communis est omnibus inter omnia liquida: hinc est, quod Sacramentum regenerationis nostrae perfici debuit in elemento aquae indifferenter; quia "omnis aqua omni aquae est eadem specie"[2], etiam, ne aliquis propter defectum elementi periculum salutis posset incurrere.

5. Postremo, quoniam morbus noster, contra quem principaliter est baptismus, est originale peccatum, quod animam privat vita gratiae et omnium virtutum rectitudine habilitante et pronam quodam modo reddit ad omne genus culpae, et traducitur aliunde et "parvulum facit concupiscibilem et adultum actu concupiscentem", redigit etiam in diabolicam servitutem et in potestatem principis tenebrarum [3]: hinc est, quod ad hoc, quod per illud Sacramentum per contrarium sufficiens adhibeatur remedii medicamentum, congruit, in eo dari gratiam regenerantem contra privationem vitae gratuitae, gratiam rectificantem in septiformi virtute contra privationem virtutis habilitativae, gratiam purificantem ab omni culpa contra pronitatem ad omnem deordinationem vitiosam.

6. Et quoniam originale peccatum trahitur aliunde et parvulum facit concupiscibilem et adultum actu concupiscentem, necessaria est adulto fides propria et poenitentia, sed parvulo sufficit aliena, quae scilicet est in universali Ecclesiae. Quia vero baptismus debet eruere de servitute diaboli et de potestate principis tenebrarum [4] tam parvulos quam adultos; hinc est, quod utrique exorcizari debent ad expulsionem potestatis contrariae, utrique etiam catechi-

[1] Cf. IV *Sent.*, d. 5, a. 1, q. 1, casus 3.
[2] Aristot., I *Topic.*, c. 6 (c. 6).
[3] Respicitur *Col.*, 6, 12.—Praecedens sententia, quae etiam paulo inferius recurrit, est Magistri Sent., II *Sent.*, d. XXX, c. 9. Cf. Hugo a S. Vict., *Sum. Sent.*, tr. 3, c. 11, et I *De Sacram.*, p. VII, c. 31.
[4] *Col.*, 1, 13: *Qui eripuit nos de potestate tenebrarum et transtulit in regnum Filii dilectionis suae.*

ción de la fórmula trinitaria y la inmersión figurativa de la Pasión de Cristo—debe realizarlas un solo e idéntico sujeto, y al mismo tiempo para salvar la unidad del sacramento y para significar la unidad de nuestro Mediador.

4. Además, puesto que nuestra salud exigía que su primer acto comenzase por la regeneración o renovación en el ser de la gracia, que nos confiere el ser espiritual limpiándonos de nuestra inmundicia, haciendo desaparecer las tinieblas y refrigerando la concupiscencia, que hace caer universalmente a todos los hombres que descienden de Adán por generación, de ahí que convenía que el primer sacramento regenerador constase de un elemento que tuviera alguna semejanza natural con el triple efecto predicho que produce la gracia del bautismo. Y como el agua limpia por su pureza, por su transparencia es portadora de la luz y por su frescor refrigera, y es también el líquido más común de todos, de ahí la conveniencia de que el sacramento de nuestra regeneración se realizara con el elemento del agua indiferentemente, porque "toda agua es siempre la misma especie", y además para que nadie pueda poner en peligro su salvación por carecer de este elemento.

5. Finalmente, puesto que nuestra enfermedad, a la que principalmente ataca el sacramento del bautismo, es el pecado original, que priva al alma de la vida de la gracia y de la rectitud habilitadora de todas las virtudes y se propaga de fuente extraña, es decir, por herencia y no por voluntad personal y "al niño le hace capaz de concupiscencia y al adulto concupiscente de hecho" y reduce a servidumbre diabólica y al poder del príncipe de las tinieblas, de ahí que para que en este sacramento del bautismo encontrásemos un antídoto suficiente era necesario que en él se nos concediera la gracia regeneradora contra la privación de la vida gratuita, la gracia rectificadora de las siete virtudes contra la privación de la virtud habilitadora, la gracia purificadora de toda culpa contra la inclinación a todo desorden vicioso.

6. Y siendo verdad que el pecado original se contrae de fuente extraña y hace al niño capaz de concupiscencia y al adulto concupiscente de hecho, se sigue que al adulto le es necesaria la fe propia y la penitencia, mas al niño le basta la fe ajena, o sea la fe de la Iglesia universal. Y porque el bautismo debe libertar al niño y al adulto de la servidumbre del diablo y del poder del príncipe de las tinieblas, por eso ambos deben ser exorcizados para la expulsión del poder contrario y ambos también catequizados: el

zari: adulti, ut, expulsa caligine erroris, informentur ad fidem; parvuli vero, ut sciant patrini, quid eos debeant edocere, ne pro humano defectu impediatur baptismatis Sacramentum, quominus habeat finem suum.

CAPUT VIII

De integritate confirmationis

1. De Sacramento confirmationis hoc tenendum est, quod ad ipsius integritatem requiritur forma vocalis, quae secundum morem magis communem haec est: *Signo te signo crucis, confirmo te chrismate salutis, in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Amen.* Requiritur etiam chrisma, quod conficitur ex oleo olivarum et balsamo, de quo cum per manus episcopi signum crucis fronti imprimitur sub praedicta forma verborum confirmationis, suscipitur Sacramentum; per quod confirmatur homo ut pugil ad nomen Christi audacter et publice confitendum [1].

2. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia reparativum principium nostrum, Verbum scilicet incarnatum, sicut aeternaliter conceptum est in corde Patris et temporaliter in carne sensibiliter apparuit homini, sic neminem reparat, nisi ipsum et corde credendo concipiat et creditum exterius confitendo depromat confessione debita; huiusmodi est confessio veridica veritate plena, quae non tantum est veritas speculativa, verum etiam practica. Haec autem est, in qua non tantum est "adaequatio intellectus, sermonis et rei" [2], verum etiam, in qua totus homo veritati conformatur secundum intelligentiam rationis, secundum complacentiam voluntatis et secundum adhaerentiam virtutis, ut sit *ex toto corde, tota anima et tota mente* [3], sit *ex corde puro, conscientia bona et fide non ficta;* et talis est confessio integra, placida, et intrepida: ut sit integra ratione eius, de quo est; placida ratione eius, coram quo fit; intrepida ratione eius, a quo fieri habet illa confessio. Quoniam ergo ad hoc homo pusillanimis non est idoneus, nisi per manum supernae gratiae confirmetur; ideo ad hoc Sacramentum confirmationis fuit divinitus institutum tanquam immediate sequens baptismum.

3. Quia vero "finis imponit necessitatem his quae sunt

[1] Vide IV *Sent.*, d. 7 per totam.
[2] De hac veritatis definitione cf. Bonav., tom. I, pag. 707, n. 5.
[3] *Marc.*, 12, 30.— Seq. locus est I *Tim.*, I, 5.

adulto, para que, disipada toda tiniebla de error, quede bien informado en la fe, y el niño, para que sepan los padrinos lo que han de enseñarle, a fin de que no quede frustrado por defecto humano el fin del sacramento del bautismo.

CAPITULO VIII

De la integridad de la confirmación

1. Al tratar del sacramento de la confirmación, se ha de tener en cuenta que para su integridad se requiere la forma vocal, que, según costumbre ordinaria, es ésta: *Yo te signo con la señal de la cruz, te confirmo con el crisma de la salud, en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Amén.* Se requiere también el crisma, confeccionado con aceite de olivas y bálsamo, el cual, juntamente con la imposición de las manos del obispo que le imprime en la frente la señal de la santa cruz y con la fórmula susodicha constituye el sacramento, por el cual el hombre es confirmado como atleta para confesar valiente y públicamente el nombre de Cristo.

2. Y la razón es la siguiente: nuestro Principio reparador, el Verbo encarnado, así como fué concebido desde toda la eternidad en el seno del Padre y a nosotros se nos quiso aparecer en el tiempo, así se ha propuesto y exige al que quiere ser redimido que crea en El de corazón y le confiese externa y públicamente. Tal es una confesión verídica con verdad plena, que no solamente es verdad especulativa, sino también práctica. Y esta es una verdad en que no sólo hay "conformidad de entendimiento, palabra y cosa", sino en que todo el hombre se conforma a la verdad por el asentimiento de su razón, por la complacencia de su voluntad y por la adherencia de la virtud, de modo que esto se haga *con todo el corazón, con toda el alma y con toda la mente* y se haga también *con corazón puro, conciencia recta y fe verdadera.* Y semejante confesión es íntegra, agradable e intrépida: íntegra, por razón de aquel de quien se hace; agradable, a aquel ante quien se hace; intrépida, de parte de quien debe hacerla. Y como un hombre pusilánime nunca es capaz de hacer una tal confesión si no está confirmado por la divina gracia, fué para esto instituído por Dios el sacramento de la confirmación como sacramento inmediato al bautismo.

3. Pero "como el fin hace necesarios los medios con-

ad finem"[1]; ideo integrari debet hoc Sacramentum secundum exigentiam confessionis praedictae et suarum conditionum, trium videlicet praedictarum. Primo ergo, quoniam confessio haec debet esse integra; et integritas confessionis non est, nisi quis confiteatur Christum verum hominem pro hominibus crucifixum, eundemque verum Dei Filium incarnatum, in Trinitate Patri et Spiritui sancto per omnia coaequalem: hinc est, quod in forma vocali non tantum fit expressio actus confirmandi, verum etiam ipsius signi crucis et nominis beatissimae Trinitatis.

4. Amplius, quoniam confessio debet esse placida ratione eius, coram quo fit, et fieri habet coram Deo et hominibus[2]; et Deo non potest placere, nisi adsit lumen intelligentiae et nitor conscientiae, nec proximo, nisi adsit odor bonae famae et vitae honestae: ideo ad horum designationem in elemento exteriori commiscetur oleum olivarum, quod est nitidum, et balsamum, quod est odoriferum: ut per hoc significetur, quod confessio, ad quam hoc Sacramentum ordinat et disponit, coniunctum debet habere nitorem conscientiae et intelligentiae cum suavi odore tam vitae quam famae, ne contrarietas aliqua sit inter linguam et conscientiam, vel inter linguam et famam, propter quam talis confessio non acceptetur ab homine nec approbetur a Christo.

5. Postremo, quoniam talis confessio debet esse intrepida, ut nec pudore nec timore dimittat quis dicere veritatem, nec tempore persecutionis ignominiosam mortem Christi in cruce confiteri publice formidet quis vel erubescat, praecipue horrens incidere in consimilem poenam et ignominiam passionis; et huiusmodi timor et pudor potissime apparet in facie et maxime in fronte: ideo ad omnem verecundiam et formidinem propulsandam et manus potestativa imponitur, quae confirmet, et crux fronti imprimitur, ut non erubescat eam publice confiteri nec formidet pro confessione nominis Christi, si opus fuerit, quantamcumque poenam vel ignominiam sustinere, tanquam verus pugil unctus ad proelium et tanquam miles strenuus, ferens in fronte regis sui signum et crucis eius triumphale vexillum, cum quo paratus sit penetrare hostium cuneos securus. Non enim potest crucis gloria libere praedicari, si crucis poena

---

[1] Secundum Aristot., II *Phys.*, text. 88 seqq. (c. 9).

[2] Cf. *Matth.*, 10, 32.— De significatione olei et balsami cf. verba Hug. a S. Vict. et Innocent. III, allegata, tom. IV, Bonav., pag. 167, nota 1, et pag. 593, nota 2 seq.

ducentes a ese fin", por eso la integridad de este sacramento exige la confesión arriba dicha, juntamente con las tres condiciones también apuntadas. Primeramente, puesto que la confesión debe ser íntegra, y esta integridad no existe si no se confiesa a Cristo como verdadero hombre crucificado por los hombres y como verdadero Hijo de Dios encarnado, en todo igual al Padre y al Espíritu Santo, por eso el acto de la confirmación va acompañado, además de la forma vocal, de la señal de la cruz y de la invocación de la Santísima Trinidad.

4. Además, puesto que la confesión debe ser también agradable a aquel ante quien se hace, y debe hacerse ante Dios y ante los hombres, y a Dios no puede agradarse si no hay luz de inteligencia y pureza de conciencia, ni al prójimo si no hay olor de buena fama y honestidad de vida, por eso, para designar todo esto en el elemento exterior se hace una mezcla de aceite de olivas, que es puro, y de bálsamo, que es oloroso, para que así se dé a entender que esta confesión, a la que este sacramento dispone y prepara, debe llevar aneja la pureza de conciencia e inteligencia con el suave olor de la vida y de la fama, a fin de que no estén en contradicción la lengua y la conciencia o la lengua y la fama, porque semejante confesión ni sería aceptada por los hombres ni aprobada por Cristo.

5. Finalmente, puesto que la confesión debe ser intrépida, de tal suerte que nadie deje de proclamar la verdad ni por vergüenza ni por miedo, ni en tiempo de persecución tema ni se avergüence de confesar públicamente la muerte ignominiosa de Cristo en la cruz por temor de padecer otra tal pena e ignominia, y como este temor y vergüenza aparece de una manera especial en el rostro y sobre todo en la frente, por lo mismo, para vencer toda vergüenza y temor se le impone la mano autoritaria del obispo que le confirma y en la frente se le marca con la señal de la cruz para que no se avergüence de confesarla públicamente ni tema padecer cualquier género de pena o ignominia, si fuere necesario, por el nombre de Cristo, como verdadero atleta de Cristo ungido para la pelea, como soldado valiente que lleva en la frente la señal de su rey y la bandera triunfal de su cruz, dispuesto de esta forma a penetrar con toda seguridad por entre escuadrones de enemigos. Pues no puede predicarse libremente la gloria de la cruz si se teme la pena

et ignominia formidetur, iuxta quod sanctus dicebat Andreas: "Ergo, si crucis ignominiam expavescerem, crucis gloriam non praedicarem" [1].

CAPUT IX

De integritate eucharistiae

1. De Sacramento eucharistiae hoc tenendum est, quod in hoc Sacramento verum Christi corpus et verus sanguis non tantum significatur, verum etiam veraciter continetur sub duplici specie, panis scilicet et vini, tanquam sub uno, non sub duplici Sacramento; hoc autem est post consecrationem sacerdotalem, quae fit in prolatione vocalis formae a Domino institutae; super panem scilicet: *Hoc est corpus meum*: super vinum vero: *Hic est calix sanguinis mei.* Quibus verbis cum intentione conficiendi a sacerdote prolatis, transsubstantiatur utrumque elementum secundum substantiam in corpus et sanguinem Jesu Christi: remanentibus speciebus sensibilibus, in quarum utraque continetur totaliter, non circumscriptibiliter, sed sacramentaliter totus Christus. In quibus etiam proponitur nobis ut cibus, quem qui digne accipit, non solum sacramentaliter, verum etiam per fidem et caritatem spiritualiter manducando, corpori Christi mystico magis incorporatur et in se ipso reficitur et purgatur; qui vero indigne accedit *iudicium sibi manducat et bibit, non diiudicans* sanctissimum *corpus Christi* [2].

2. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia principium nostrum reparativum, Verbum scilicet incarnatum, et sufficientissimum est in virtute et sapientissimum in sensu: ideo sic nobis contulit Sacramenta, secundum quod exigit sapientia et sufficientia sua. Et quia sufficientissimum est, ideo in largiendo medicamenta morborum et charismata gratiarum non tantum instituit Sacramentum, quod nos in esse gratiae generaret, ut baptismum, et genitos augmentaret et roboraret, ut confirmationem, verum etiam quod genitos et augmentatos enutriret, ut Sacramentum eucharistiae; propter quod haec tria Sa-

[1] *Passio S. Andreae,* apud Surium, *Histor. seu vit. Senctor.,* tom. XI, pag. 745, § 4; et apud Galland. *Biblioth.* (tom. I, pag. 155, c. 4)—Superius respicitur 3 *ant.* I Noct. festi S. Martini (11 Nov.): «Hostium cuneos penetrabo securus». (Ex libro, cui titulus *Liber responsalis,* inter opera S. Gregorii.)

[2] *Cor.,* II, 29. Ed. I cum Vulgata *corpus Domini.* — De eucharistia agitur IV *Sent.,* d. 8-13.

y la ignominia de la cruz, según aquello de San Andrés: "Si yo temiese la ignominia de la cruz, no predicaría la gloria de la cruz".

CAPÍTULO IX

De la integridad de la eucaristía

1. Al hablar ahora de la eucaristía conviene tener presente que en este sacramento no solamente se significa el verdadero cuerpo y la verdadera sangre de Cristo, sino que bajo las dos especies de pan y vino se contiene verdaderamente, formando no dos, sino un solo sacramento. Mas esto sucede después de la consagración del sacerdote, que tiene lugar al pronunciar la forma vocal instituída por el Señor, la cual para el pan es *Este es mi cuerpo* y para el vino *Este es el cáliz de mi sangre*. Después de pronunciar el sacerdote estas palabras con intención de confeccionar el sacramento, se verifica la transubstanciación de ambos elementos en cuerpo y sangre de Jesucristo, permaneciendo las especies sensibles en cada una de las cuales se contiene Cristo entero totalmente, no circunscriptiblemente, sino sacramentalmente. Bajo esas especies se nos da como manjar, y el que lo recibe dignamente, comiéndolo no sólo sacramentalmente, sino también espiritualmente por la fe y la caridad, se incorpora más al cuerpo místico de Cristo y asimismo se alimenta y se purifica; pero el que se acerca indignamente *se come y se bebe su propia condenación, por no discernir el* santísimo *cuerpo de Cristo.*

2. Y la razón es la siguiente: como nuestro Principio reparador, el Verbo encarnado, es suficientísimo o liberalísimo en el poder y sapientísimo en el entender, por lo mismo quiso darnos sus sacramentos según las exigencias de su sabiduría y de la liberalidad o suficiencia. Y porque es liberalísimo, al comunicarnos los remedios de la enfermedad y los carismas de la gracia no sólo instituyó un sacramento que nos engendrara al ser de la gracia, cual es el bautismo, y que hiciera crecer y corroborar a los engendrados, cual es la confirmación, sino que instituyó también un sacramento que nutriera a los engendrados y crecidos, y tal es la eucaristía; por lo cual estos tres sacramentos se dan

cramenta omnibus dantur, qui accedunt ad fidem. Quoniam ergo nutrimentum nostrum quantum ad esse gratuitum attenditur in unoquoque fidelium per conservationem devotionis ad Deum, dilectionis ad proximum et delectationis intra se ipsum: et devotio ad Deum exercetur per sacrificii oblationem, dilectio ad proximum per unius Sacramenti communionem, et delectatio intra se ipsum per viatici refectionem: hinc est, quod principium nostrum reparativum istud Sacramentum eucharistiae dedit in sacrificium oblationis et Sacramentum communionis et viaticum refectionis.

3. Quia vero principium nostrum reparativum non tantum est sufficientissimum, verum etiam sapientissimum, cuius est omnia agere ordinate; ideo sic dedit et disposuit nobis sacrificium, Sacramentum et viaticum exhibere, secundum quod competit tempori gratiae revelatae, statui viae et capacitati nostrae. Primo igitur quoniam tempus gratiae revelatae quod iam non offeratur oblatio qualiscumque, sed pura, placida et plenaria [1]; et nulla alia est talis, nisi illa quae fuit in cruce oblata, scilicet Christi corpus et sanguis; hinc est, quod necessario oportet in hoc Sacramento non tantum figurative, verum etiam veraciter corpus Christi tanquam oblationem huic tempori debitam contineri. Similiter, quia tempori gratiae consonat, quod Sacramentum communionis et dilectionis non tantum sit communionem et dilectionem significans, verum etiam ad illam inflammans, ut "efficiat quod figurat" [2]; et quod maxime nos inflammat ad dilectionem mutuam et maxime unit membra est unitas, a quo per vim amoris diffusivam, unitivam et transformativam manat in nos dilectio mutua: hinc est, quod in hoc sacramento continetur verum Christi corpus et caro immaculata ut se nobis diffundens et nos invicem uniens et in se transformans per ardentissimam caritatem, per quam se nobis dedit, se pro nobis obtulit et se nobis reddidit et nobiscum existit usque ad finem mundi [3]. Per hunc etiam modum refectio competens statui gratiae est refectio spiritualis, communis et salutaris. Refectio autem spiritus est verbum vitae [4], ac per hoc refectio spiritualis in carne est Verbum incarnatum seu caro Verbi, quae cibus est communis et salutaris, quia licet sit una, omnes tamen salvantur per ipsam. Quia ergo non est dare alium cibum spiritualem, communem et salutiferum nisi ipsum

[1] Cf. *Hebr.*, 9 et 10.
[2] Quo loquendi modo utitur secundum Augustinum Magister Sent., in lit. IV *Sent.*, p. IV, c. 1
[3] *Matth.*, 28, 20: *Et ecce, ego vobiscum sum*, etc. *Tit.*, 2, 14: *Qui dedit semetipsum pro nobis, ut nos redimeret*, etc.
[4] Cf. *Ioan.*, 6, 69.

a todos los que llegan a la fe. Y puesto que este alimento en cuanto se mira su ser gratuito se considera en cada uno de los fieles según conserva la devoción para con Dios, la dilección para con el prójimo y la delectación para consigo mismo, y la devoción para con Dios se ejercita ofreciendo sacrificios, la dilección para con el prójimo comulgando en un solo sacramento y la delectación para consigo mismo refeccionándose con este manjar de viadores, de ahí que nuestro Principio reparativo nos dió este sacramento como sacrificio de oblación, como sacramento de comunión y como viático de refección.

3. Y como nuestro Principio reparador es no sólo liberalísimo, sino también sapientísimo, al cual toca obrar en todo ordenadamente, por eso quiso ofrecernos un sacrificio, un sacramento y un viático o manjar de viaje, según corresponde al tiempo de la gracia revelada, a nuestro estado de viadores y a nuestra capacidad. Y en primer lugar, como el tiempo de la gracia exige que se ofrezca no un sacrificio cualquiera, sino un sacrificio puro, agradable y plenario, y no hay otro así fuera del que se ofreció en la cruz, a saber, el cuerpo y la sangre de Cristo, de ahí la necesidad de que en este sacramento esté contenido el cuerpo de Cristo no sólo en figura, sino también en verdad, como sacrificio propio del tiempo de la gracia revelada. Asimismo, puesto que está muy conforme con este tiempo que el sacramento de la comunión y de la dilección no sólo signifique la comunión y la dilección, sino que nos abrase en ella "para que realice lo que representa", y lo que principalmente nos abrasa en mutua dilección y principalmente une los miembros es unidad de la cabeza de la cual dimana la dilección mutua por la fuerza difusiva, unitiva y transformativa del amor, de ahí que en este sacramento se contiene el verdadero cuerpo de Cristo y su carne inmaculada para comunicársenos y unirnos mutuamente y transformarnos en sí por aquella ardentísima caridad, por la cual se nos dió a nosotros, se sacrificó por nosotros y se reentregó a nosotros permaneciendo con nosotros hasta el fin del mundo. Y de esta forma la refección que conviene al estado de gracia es una refección espiritual, común y saludable. Y la refección del espíritu es la palabra de vida, y por lo mismo la refección del espíritu en carne mortal es el Verbo, la palabra encarnada, o sea la carne del Verbo, que es un manjar común y saludable, porque si bien la carne del Verbo es una, todos se salvan por ella. Y porque no se nos puede dar otro manjar espiritual común y saludable sino el mismo verdadero cuerpo de Cristo, de ahí que es necesa-

verum Christi corpus; hinc est, quod necesse est, ipsum in hoc Sacramento veraciter esse contentum, exigente hoc perfectione sacrificii placativi, Sacramenti unitivi et viatici refectivi; quae debent esse in tempore novi testamenti et gratiae revelatae et veritatis Christi.

4. Rursus, quia statui viae non competit Christum aperte videre, propter velamen aenigmatis et propter meritum fidei; nec convenit Christi carnem dentibus attrectare et propter horrorem cruditatis [1] et immortalitatem ipsius corporis: ideo necesse fuit, corpus et sanguinem Christi tradi velatum sacratissimis symbolis et similitudinibus congruis et expressis. Et quoniam nihil magis est idoneum ad refectionem quam cibus panis et potus vini; nihil est etiam magis idoneum ad significationem unitatis corporis Christi veri et mystici, quam panis factus de mundissimis granis et vinum expressum de purissimis acinis in unum collectis [2]: ideo sub his speciebus magis quam sub aliis debuit Sacramentum istud exhiberi. Et quia Christus sub illis speciebus esse debebat non secundum mutationem factam in ipso, sed potius in eis; ideo ad prolationem duplicis verbi praedicti, in quo insinuatur existentia Christi sub speciebus illis fit conversio substantiae utriusque in corpus et sanguinem, remanentibus solis accidentibus tanquam signis ipsius corporis contentivis et etiam expressivis.

5. Quia vero corpus Christi beatum et gloriosum non potest dividi in partes suas nec separari ab anima neque a Divinitate summa; ideo sub utraque specie est unus Christus et totus et indivisus, scilicet corpus et anima et Deus; ac per hoc utrobique est unum et simplicissimum Sacramentum continens totum Christum. Et quoniam quaelibet pars speciei significat corpus Christi; hinc est, quod totum sic est in tota specie, quod in qualibet eius parte, sive sit integra, sive divisa; ac per hoc non est ibi ut circumscriptum, ut occupans locum, ut habens situm, ut perceptibile per aliquem sensum corporeum et humanum, sed omnem latens sensum, ut fides habeat locum et meritum. Propter quod etiam, ut non deprehendatur, accidentia illa habent omnem operationem, quam etiam habebant prius, licet sint praeter subiectum, quamdiu intra se continent Christi corpus; quod quidem est, quamdiu durant in suis proprietatibus naturalibus et sunt idonea ad cibandum.

6. Postremo, quoniam capacitas nostra ad Christum efficaciter suscipiendum non est in carne, sed in spiritu,

[1] Cf. IV *Sent.*, lit. Magistri, d. XI, c. 3.
[2] Secundum August., *in Ioan. Evang.*, tr. 26, n. 17. Cf. IV *Sent.*, lit. Magistri, d. VIII, c. 7.

rio que esté contenido verdaderamente en este sacramento, pues así lo exige la perfección del sacrificio aplacador, del sacramento unificador y del viático reparador, que deben existir en el tiempo de la nueva alianza, de la gracia revelada y de la verdad de Cristo.

4. Además, como al estado de viador no corresponde ver a Cristo abiertamente por el velo del enigma y por el mérito de la fe, ni conviene tocar con los dientes la carne de Cristo, ya por el horror que inspira lo crudo, ya por la inmortalidad del cuerpo de Cristo, por lo mismo fué necesario que el cuerpo y la sangre de Cristo se nos dieran velados en símbolos sacratísimos y en semejanzas adecuadas y expresas. Y como nada se adapta mejor a la refección que el manjar del pan y la bebida del vino, y nada puede tampoco simbolizar mejor la unidad del cuerpo verdadero y místico de Cristo como el pan fabricado de granos limpísimos y el vino exprimido de granos purísimos que hacen unidad, por eso se escogieron estos símbolos preferentemente en el sacramento de la eucaristía. Y porque Cristo debía permanecer oculto bajo aquellas especies no en virtud del cambio obrado en El, sino en virtud del cambio operado en aquéllas, por eso, al pronunciar la doble fórmula sobredicha, en que se insinúa la existencia de Cristo bajo las dos especies, se realiza la conversión de ambas sustancias en su cuerpo y en su sangre, quedando tan sólo los accidentes como señales que contienen y figuran su mismo cuerpo.

5. Y como el cuerpo de Cristo bienaventurado y glorioso ya no se puede dividir en partes ni separarse de su alma ni de la suma divinidad, por eso está contenido bajo ambas especies un único Cristo total e indiviso, o sea su cuerpo, alma y divinidad, y por eso igualmente en ambas especies hay un único y simplicísimo sacramento que contiene a Cristo entero. Y como cualquier parte de la especie significa el cuerpo de Cristo, también Cristo está en toda la especie y como todo, también en cualquier parte de ella, sea entera, sea fraccionada; y así, no está allí como circunscripto, como ocupando lugar, como teniendo posición, como perceptible por ningún sentido corporal y humano, sino oculto a todos los sentidos para dejar lugar y mérito a la fe. Para no ser, pues, aprehendido por los sentidos, los accidentes conservan todas las operaciones que tenían antes, aunque no descansan en ningún sujeto, mientras contengan en sí mismos el cuerpo de Cristo, o sea mientras duran sus propiedades naturales y mientras están en disposición de servir de alimento.

6. Finalmente, puesto que nuestra capacidad para re-

non in ventre, sed in mente; et mens Christum non attingit nisi per cognitionem et amorem, per fidem et caritatem, ita quod fides illuminat ad recogitationem, et caritas inflammat ad devotionem: ideo ad hoc, quod aliquis digne accedat, oportet, quod spiritualiter comedat, ut sic per recogitationem fidei masticet, per devotionem amoris suscipiat; per quae non in se transformet Christum, sed ipse potius traiiciatur in eius mysticum corpus. Propter quod manifeste colligitur, quod qui tepide, indevote et inconsiderate accedit *iudicium sibi manducat et bibit* [1], quia tanto Sacramento contumeliam facit. Et ideo consilium est his qui se sentiunt minus mundos mente, vel carne, vel etiam indevotos, ut differant, quousque parati ad esum veri Agni mundi, devoti et circumspecti accedant.

7. Propter quod etiam hoc Sacramentum praeceptum est celebrari cum solemnitate praecipua tam quantum ad locum quam etiam quantum ad tempus et quantum ad verba et orationes et quantum ad vestimenta in celebratione Missarum; ut tam ipsi sacerdotes conficientes quam etiam suscipientes percipiant gratiae donum, per quam purgentur, illuminentur, perficiantur, reficiantur, vivificentur et in ipsum Christum per excessivum amoren ardentissime transferantur.

CAPUT X

De integritate poenitentiae

1. De Sacramento poenitentiae hoc tenendum est, quod ipsa est "secunda tabula post naufragium" [2], ad quam naufragans per mortale peccatum recurrere potest, quamdiu est in statu praesentis vitae, quandocumque et quotiescumque divinam clementiam voluerit implorare. Ipsius autem partes integrales sunt contritio in anima, confessio in verbo et satisfactio in facto. Ex quibus tunc poenitentia integratur, cum peccator omnem mortalem culpam perpetratam et facto deserit et verbo accusat et animo detestatur, proponens nunquam iterare peccatum. His autem debito modo concurrentibus cum absolutione facta ab eo, in quo est ordo, clavis et iurisdictio, absolvitur homo a peccato et reunitur Ecclesiae et reconciliatur Christo, mediante clave sacerdo-

[1] I *Cor.*, II, 29.
[2] Hieron., *Epist. 130* (alias 8), n. 9.

cibir eficazmente a Cristo no reside en la carne, sino en el espíritu; no en el vientre, sino en la mente; y como la mente no aprehende a Cristo sino por el conocimiento y el amor, por la fe y la caridad; la fe, facilitando con su luz la reflexión; la caridad, excitando al alma a la devoción: de ahí que para acercarse a recibir dignamente este manjar es necesario comerlo espiritualmente, masticándolo por la reflexión de la fe y recibiéndolo por la devoción del amor, de suerte que no sea él quien transforme a Cristo, sino más bien sea Cristo el que le incorpore a su cuerpo místico. De donde se deduce claramente que quien se acerca a recibirlo con tibieza, sin devoción y sin reflexión, *se come y bebe su propia condenación* por la injuria que infiere a un tan gran sacramento. Por eso a los tales que se sienten menos limpios de alma o de cuerpo o están faltos de devoción se les debe aconsejar que difieran su recepción hasta tanto se hallen limpios, devotos y conscientes para la manducación del Cordero verdadero.

7. Por eso también está mandado que se honre a este sacramento con especial solemnidad tanto en lo que se refiere al lugar y al tiempo como en lo que se refiere a las palabras, oraciones y ornamentos en la celebración de la santa misa, para que así los sacerdotes que confeccionan el sacramento, como los fieles que lo reciben, lleguen a percibir verdaderamente el don de la gracia, que los purifique, ilumine, perfeccione, repare, vivifique y ardentísimamente los transforme por amor extático en el mismo Cristo.

CAPÍTULO X

De la integridad de la penitencia

1. Al tratar del sacramento de la penitencia hay que afirmar que es "la segunda tabla después del naufragio" a la que puede agarrarse el que naufraga por el pecado mortal, mientras vive en este mundo, cuantas veces quisiere implorar la divina clemencia. Sus partes integrantes son la contrición de corazón, confesión de boca y satisfacción de obra. Y estos elementos hay realmente cuando el pecador de obra se aparta de la culpa mortal cometida y de palabra la acusa y de corazón la detesta, haciendo el propósito de nunca más pecar. Concurriendo estos elementos juntamente con la absolución dada por quien tiene orden, potestad y jurisdicción, queda el hombre absuelto de su pecado y se torna de nuevo al seno de la Iglesia y se recon-

tali; per cuius etiam iudicium non tantum habet fieri absolutio, verum etiam excommunicatio et relaxatio, quae proprie habet fieri ad episcopo tanquam ab Ecclesiae sponso [1].

2. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia principium nostrum reparativum, Verbum scilicet incarnatum, eo ipso quod Verbum, fons est veritatis et sapientiae; eo ipso quod incarnatum, fons est pietatis et indulgentiae: ideo debet reparare genus humanum per medicamenta Sacramentorum, et praecipue contra praecipuum morbum, qui scilicet est peccatum mortale; iuxta quod decet pontificem pium, medicum peritum et iudicem aequum; ut sic in curatione nostra appareat Verbi incarnati summa clementia, summa prudentia et summa iustitia.

3. Primum igitur, quoniam in curatione nostra a mortali culpa per poenitentiam apparere debet ipsius Christi pontificis piissimi summa clementia; et summa clementia Pontificis superexcedit omnia peccata humana, qualiacumque et quantacumque sint et quotiescumque fuerint perpetrata: hinc est, quod peccantes suscipere ad veniam est ipsius Pontificis clementissimi, non semel nec bis, sed quotiescumque suppliciter imploraverint clementiam Dei. Et quia divina clementia tunc vere et suppliciter imploratur, quando intervenit poenitentiae lamentum; et ad hoc potest homo convertere se, quamdiu est in statu praesentis vitae, quia vertibilis est in bonum et in malum: hinc est, quod quantumcumque et quandocumque et quotiescumque peccator peccaverit, ad poenitentiae Sacramentum potest habere refugium, per quod sibi fiat remissio peccatorum.

4. Rursus, quia in curatione nostra debet manifestari ipsius Christi peritissimi medici summa prudentia; et prudentia medici est in adhibendo remedia contraria, per quae non tantum morbus auferatur, verum etiam praescindatur causa; cum peccetur in Deum delectatione, consensu et perpetratione, scilicet corde, ore et opere; hinc est, quod prudentissimus Medicus instituit, ut contra deordinationem peccatoris secundum triplicem vim, scilicet affectivam, interpretativam et operativam, quae fit per delectationis complacentiam occultam, esset reformatio poenitentis secundum triplicem vim praedictam per doloris poenitentiam conceptam in corde per compunctionem, expressam in ore per confessionem consummatam in opere per satisfactionem. Et quia omnia peccata mortalia ab uno Deo avertunt et uni gratiae op-

[1] De Sacramento poenitentiae agitur IV *Sent.*, d. 14-22.

cilia con Cristo mediante la potestad sacerdotal, por cuyo juicio no solamente tiene que venir la absolución, sino también la excomunión y la relajación, que propiamente pertenece al obispo como a esposo de la Iglesia.

2. Y la razón de esto es la siguiente: como nuestro Principio reparador, el Verbo encarnado, por lo mismo que es Verbo es fuente de verdad y sabiduría, y por lo mismo que es encarnado es fuente de piedad e indulgencia, por eso debe rehabilitar al género humano por medio de las medicinas de los sacramentos, y principalmente contra la enfermedad más importante, cual es el pecado mortal, según conviene a un pontífice piadoso, a un médico experto, a un juez justo, para que resplandezca en nuestra curación la suma clemencia, la suma prudencia y la suma justicia del Verbo encarnado.

3. Primeramente, puesto que en nuestra curación del pecado mortal por medio de la penitencia debe resplandecer la suma clemencia de Cristo, pontífice piadosísimo, y la suma clemencia sobreexcede todos los pecados de los hombres, cuantos y cualesquiera que sean y cuantas veces se hayan cometido, por lo mismo, oficio es del pontífice clementísimo perdonar a los pecadores no una ni dos veces, sino siempre que humildemente imploren la clemencia de Dios. Y puesto que la divina clemencia entonces se implora verdadera e insistentemente cuando intervienen los lamentos de la penitencia, y esto puede hacerlo el hombre mientras se halle en la presente vida, porque se puede inclinar al bien o al mal, por eso, cuantas veces y cuando quiera y como quiera que pecare el pecador puede refugiarse en el sacramento de la penitencia, pues en él alcanzará el perdón de sus pecados.

4. Además, puesto que en nuestra curación debe resplandecer la prudencia suma del mismo Cristo como médico peritísimo, y la prudencia del médico consiste en el empleo de antídotos que no solamente hagan desaparecer la enfermedad, sino también su misma causa, consistiendo el pecado en la delectación, en el consentimiento y en la perpetración, es decir, radicando en el corazón, en la boca y en la voluntad, de ahí que nuestro prudentísimo Médico dispuso que al desorden del pecado según la triple facultad afectiva, interpretativa y operativa que se actúa por la oculta complacencia de la delectación, correspondiera una reforma del penitente según la triple facultad dicha por la penitencia del dolor, que se concibe en el corazón por la compunción, que se expresa de boca por la confesión y que se consuma de obra por la satisfacción. Como todos los pecados mortales nos separan del único Dios y se opo-

ponuntur et unam principalem hominis rectitudinem pervertunt; hinc est, quod ad hoc, quod poenitentiae medicamentum sit sufficienter ex suis partibus integratum, necesse est, quod poenitentiam habeatur de omnibus peccatis et quantum ad praeteritum per displicentiam de perpetratis, et quantum ad praesens per cessationem de perpetrandis, et quantum ad futurum per propositum nunquam recidivandi vel in idem, vel in aliud genus peccati[1]; ut sic totaliter recedendo a culpa per poenitentiam divina gratia suscipiatur, per quam obtineatur venia omnium peccatorum.

5. Postremo, quia in curatione nostra manifestari debet ipsius Christi iudicis recta iustitia; et ipsius in propria persona non est iudicare ante iudicium ultimum et finale: ideo ad particularia iudicia ante finem iudices debuit constituere. Et quia iudices isti inter Deum offensum et hominem offendentem sunt quasi intermedii ut proximi Christo et praepositi populo; Domino autem illi praecipue sunt proximi et familiares ratione officii, qui sunt eius praecipue ministerio consecrati, scilicet sacerdotes: ideo omnibus in sacerdotali ordine constitutis et solis datur potestas duplicis clavis, scilicet clavis scientiae ad discernendum, et clavis, quae est potestas ligandi et solvendi, ad diiudicandum et absolutionis beneficium impendendum.

6. Quia vero propter confusionem vitandam non quilibet cuilibet est praelatus in Ecclesia militante, cum ipsa hierarchia ecclesiastica debeat esse secundum potestatem iudiciariam ordinata; ideo haec potestas ligandi et solvendi concessa est primo uni primo et summo sacerdoti, cui collata est tanquam summo capiti potestas universalis; et deinde secundum particulares Ecclesias dividitur in partes, ita quod primo in episcopos et deinde in praesbyteros descendit a capite uno. Ideo licet unusquisque sacerdos habeat ordinem et clavem, ad eos tamen usus clavis tantum se extendit, qui sibi ordinarie sunt subiecti, nisi sibi ab eo qui habet iurisdictionem ordinariam, committatur. Cum vero illa iurisdictio principaliter sit in capite summo et deinde in episcopo et postremo in sacerdote curato; potest quidem a quolibet horum committi alteri, sufficienter quidem ab infimo, magis a medio et maxime a supremo.

7. Et quia in Pontifice summo et etiam in episcopis est huiusmodi iurisdictio non tantum ad iudicandum inter Deum et hominem in occulto, verum etiam ad iudicandum inter hominem et hominem in aperto tanquam in illis quibus commissum est Ecclesiae regimen et custodia, sicut sponso

[1] Cf. IV *Sent.*, d. 14, p. 1, dub. 4, ubi sub hoc triplici respectu explicantur diversae definitiones poenitentiae.

nen a la única gracia y pervierten la única rectitud principal del hombre, de ahí que para que la medicina de la penitencia esté suficientemente integrada en todas sus partes, es preciso que haya arrepentimiento de todos los pecados ya en cuanto al pasado por la displicencia de haberlos cometido, ya en cuanto al presente por la cesación de cometerlos, ya en cuanto al futuro por el propósito de nunca volver a cometerlos, ni los pasados ni ningún otro género de pecado, para que así, con el arrepentimiento total del pecado, por la penitencia se reciba la divina gracia y por ella se obtenga el perdón de todos los pecados.

5. Finalmente, puesto que en nuestra curación debe resplandecer la recta justicia del Juez, que es Cristo, y no es competencia suya personal juzgar a los hombres antes del juicio universal, por eso quiso instituir otros jueces para los juicios particulares antes del fin. Y porque estos jueces, como próximos a Cristo y jefes del pueblo, son intermediarios entre Dios ofendido y el hombre que ofende, y son familiares y están especialmente más cerca del Señor por razón de su oficio aquellos que más especialmente están consagrados a su ministerio, o sea los sacerdotes, por eso a todos y sólo los sacerdotes se les confiere la doble potestad de llaves, es decir, la de la ciencia para discernir y la de atar y desatar para juzgar y absolver.

6. Y porque, a fin de evitar confusiones, no se antepone cualquiera a cualquiera en la Iglesia militante, pues la misma jerarquía eclesiástica debe estar ordenada según la potestad judicial, por eso esta potestad de atar y desatar fué primeramente concedida a un solo, primero y sumo sacerdote, a quien se le confirió como a cabeza suprema la potestad universal, y luego se divide en partes según las iglesias particulares, de manera que desde una única cabeza desciende primeramnte a los obispos y luego a los presbíteros. De ahí que aunque cada sacerdote tenga potestad y orden, el uso de su potestad se extiende solamente a sus feligreses, a no ser que se la haya concedido otro que tiene jurisdicción ordinaria. Mas como aquella jurisdicción reside principalmente en la cabeza suprema, y luego en el obispo y, por último, en el sacerdote que tiene cura de almas, puede por cada uno de éstos encomendarse a otros, y por cierto suficientemente por el inferior, más por el intermedio y, sobre todo, por el supremo.

7. Y como esta jurisdicción existe en el Sumo Pontífice y también en los obispos no sólo para juzgar secretamente entre Dios y el hombre, sino también para juzgar manifiestamente entre hombre y hombre, como en quienes tienen encomendado el régimen y la custodia de la Iglesia

committitur sponsa: hinc est, quod gladium[1] habent praelati, quod possunt percutere ad iuris defensionem in excommunicatione, et potestatem largiendi de thesauris meritorum Ecclesiae, quos habent repositos et commendatos tam a capite quam a membris, et hoc in relaxatione; ut sic tanquam veri Dei iudices ligandi et solvendi integram possideant potestatem, per quam impoenitentes feriant et compescant rebelles, et nihilominus absolvant et reconcilient Deo et sanctae matri Ecclesiae veraciter poenitentes.

CAPUT XI

DE INTEGRITATE UNCTIONIS EXTREMAE

1. De Sacramento unctionis extremae hoc in summa tenendum est, quod ipsa est Sacramentum exeuntium ex hac vita, praeparans et disponens ad sanitatem per recuperandam sanitatem praesentem, si infirmo expediat. Ad huius autem Sacramenti integritatem requiritur oleum simplex, sed consecratum, vocalis expressio orationum, inunctio infirmi in septem partibus determinatis scilicet in oculis, auribus, naribus, labiis, manibus, pedibus et lumbis. Nec debet istud Sacramentum dari nisi adultis et postulantibus, imminente periculo mortis, et hoc per manum et ministerium sacerdotis. Ex quo colligitur, quod inter hoc Sacramentum et confirmationem est differentia septiformis, scilicet in efficacia, maeria, forma, suscipiente, dante, loco et tempore[2].

2. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia principium nostrum reparativum, Verbum scilicet incarnatum, nos reparat in quantum *mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus*[3]; et in quantum Iesus habet salvare, in quantum autem Christus, unctus, habet unctionis gratiam in alios derivare: hinc est, quod ipsius est in Sacramentis suis unctionem membris suis tribuere salutarem. Quoniam autem anima ad hoc, quod perfecte sanetur, indiget triplici genere sanitatis, scilicet ad strenuitatem actionis, ad suavitatem contemplationis et ad felicitatem comprehensionis; et prima est intrantium in aciem Ecclesiae. secunda est praesidentium in eadem, quorum est alios erudire, et tertia est exeuntium de eadem per mortem: hinc

[1] Cf. Bonav., tom. IV, pag. 486, nota 5.
[2] De hoc cap. vide IV *Sent.*, d. 23 per totam.
[3] I *Tim.*, 2, 5. — Subinde respicitur *Matth.*, 1, 21: *Vocabis nomen eius Iesum; ipse enim salvum faciet populum suum*, etc.— *Hebr.*, 1, 9: *Propterea unxit te Deus*, etc.

como esposa que se encomienda al esposo, de ahí que los prelados tengan la espada de la excomunión para poder herir en defensa del derecho y la potestad de distribuir los tesoros de la Iglesia que tienen depositados y encomendados tanto por la cabeza como por los miembros; y esto lo hacen por las indulgencias para que, como verdaderos jueces de Dios, conserven íntegra la potestad de atar y desatar, para herir con ella a los impenitentes y contener a los rebeldes y también absolver y reconciliar con Dios y con la Santa Madre Iglesia a los verdaderamente arrepentidos.

CAPÍTULO XI

DE LA INTEGRIDAD DE LA EXTREMAUNCIÓN

1. Del sacramento de la extremaunción hay que decir en resumen que es el sacramento de los que parten de esta vida, preparándolos y disponiéndolos para la salud perfecta; sirve también para borrar los pecados veniales y recobrar la salud temporal si conviene al enfermo. Para la integridad de este sacramento se requiere aceite puro, pero consagrado, oraciones vocales y la unción del enfermo en siete partes determinadas, es a saber: en los ojos, oídos, narices, labios, manos, pies y riñones. No debe darse este sacramento sino a los adultos y a los que lo piden hallándose en peligro de muerte, y por mano y ministerio del sacerdote. De lo dicho se colige que entre este sacramento y la confirmación hay séptuple diferencia, a saber: en la eficacia, en la materia, en la forma, en el que lo recibe, en el que lo da, en el lugar y en el tiempo.

2. La razón para entender lo dicho es ésta: como nuestro Principio reparador, es decir, el Verbo encarnado, nos repara en cuanto es *medianero entre Dios y los hombres, Jesucristo Hombre,* y en cuanto Jesús le corresponde salvar, y en cuanto Cristo o Ungido le corresponde comunicar a todos la gracia de la unción, de ahí que es oficio suyo dar a sus miembros la unción saludable en sus sacramentos. Mas como el alma para la sanación perfecta necesita de triple género de salud, a saber: para la agilidad, de la acción; para la suavidad, de la contemplación; y para la felicidad, de la comprensión, y la primera es de los que entran en el escuadrón de la Iglesia; la segunda, de los que en ella presiden, a los cuales compete el enseñar a los otros; y la tercera, de los que salen de ella por la muerte, de ahí

est, quod non solum unctionem sacramentalem instituit Dominus in confirmatione, verum etiam mediam in ordine pontificali et extremam imminente periculo mortis.

3. Quoniam igitur "finis imponit necessitatem his quae sunt ad finem" [1]; hinc est, quod secundum exigentiam huius finis debet hoc Sacramentum operari, debet etiam integrari, suscipi et dispensari. Primum igitur, quia huius Sacramenti operatio debet regulari a fine; et finis est, quia introductum est ad salutem felicitatis perpetuae facilius et expeditius consequendam; et hoc fit per devotionem sursum levantem et per exonerationem a culpis venialibus et aliis sequelis, quae deorsum deprimunt: hinc est, quod Sacramentum istud efficaciam habet et ad devotionem excitandam et ad venialia dimittenda et ad peccatorum scoriam facilius abolendam. Et quia pluribus infirmis expedit adhuc vivere ad suorum cumulum meritorum; hinc est, quod Sacramentum istud et animam vigorando in bono et exonerando a malo frequenter etiam alleviat a morbo. Et hoc est quod dicit beatus Iacobus [2] quod *oratio fidei salvabit infirmum, et si in peccatis fuerit, dimittentur ei.*

4. Rursus, quia huius Sacramenti institutio debet esse secundum exigentiam finis; et hic est acquisitio spiritualis salutis per remissionem culparum; et haec salus respicit sanitatem et munditiam conscientiae interioris, secundum quam iudicat ille iudex caelestis: hinc est, quod in hoc Sacramento debet esse oleum simplex et consecratum, quia sanctitatem et nitorem designat in habitaculo conscientiae [3]. Quia vero super illam salutem mortalis homo non habet potestatem; hinc est, quod oratio et forma vocalis exprimitur per verbum deprecativum ad impetrandum gratiae donum. Et quoniam anima infirmitates spirituales contrahit in corpore secundum quatuor virtutes ipsius corporis regitivas, scilicet sensitivam, interpretativam, generativam et progressivam; hinc est, quod membra his virtutibus deservientia sunt inungenda. Quia igitur quinque sunt membra deservientia quinque sensibus, scilicet oculi visui, aures auditui, nares olfactui, manus tactui et os gustui et etiam alii virtuti, scilicet interpretativae, et pedes deserviunt progressui, et lumbi generationi—quia genitalia indignum et pudendum est contrectari et etiam nominari—hinc est, quod inunctio debet fieri in septem locis praedictis, ut sic disponatur homo per hoc Sacramentum ad plenitudinem sanitatis per deletionem omnis venialis peccati.

[1] Secundum Aristot., II *Phys.*, text. 88 seqq. (c. 9).
[2] Cap. 5, 15: *Et oratio fidei salvabit infirmum, et alleviabit eum Dominus, et si in peccatis sit, remittentur ei.*
[3] Cf. supra pag. 464, nota 2.

que el Señor no solamente instituyó la unción sacramental para la confirmación, sino otra media para el orden pontifical y otra extrema para cuando hay peligro de muerte.

3. Mas como "el fin impone necesidad a lo que es para el fin", de ahí que, como según las exigencias del fin debe este sacramento operar, deba también ser integrado, recibido y administrado. Primeramente, como la operación de este sacramento debe ser regulada por el fin, y el fin es que ha sido introducido para más fácil y expeditamente conseguir la felicidad perpetua, y esto se consigue por la devoción que eleva hacia arriba, y por la exoneración de las culpas veniales y otras secuelas, que arrastran hacia abajo, de ahí que este sacramento tenga eficacia para excitar la devoción, para perdonar los pecados veniales y para abolir más fácilmente la escoria de los pecados. Y porque a muchos enfermos les conviene todavía vivir para aumento de sus méritos, de ahí que este sacramento, vigorizando el alma en el bien y exonerándola del mal, con frecuencia la alivie también de la enfermedad. Y esto es lo que dice Santiago, que *la oración de fe salvará al enfermo, y si está en pecado se le perdonará.*

4. Además, como la institución de este sacramento debe ser según las exigencias del fin, y éste es la adquisición de la salud espiritual por medio de remisión de las culpas —y esta salud mira a la sanidad y limpieza de la conciencia interior, según la cual juzga el Juez celestial—de ahí que en este sacramento debe usarse aceite puro y consagrado, ya que ello significa la santidad y pureza del santuario de la conciencia. Pero como sobre aquella salud no tiene el hombre mortal potestad alguna, de ahí que la forma vocal se expresa con palabras deprecativas para impetrar el don de la gracia. Y porque el alma contrae enfermedades espirituales en el cuerpo según las cuatro facultades que rigen el mismo cuerpo, a saber: la sensitiva, la interpretativa, la generativa y la progresiva, de ahí que se han de ungir los miembros que están al servicio de estas facultades. Y como son cinco los miembros que están al servicio de los sentidos, a saber: los ojos, para la vista; las orejas, para el oído; las narices, para el olfato; las manos, para el tacto, y la boca, para el gusto y también para la facultad interpretativa, y como los pies sirven para la marcha y los riñones para la generación, pues es indigno y vergonzoso tocar y aun nombrar las partes genitales, de ahí que la unción debe hacerse en las siete partes indicadas, para que así el hombre se disponga por este sacramento para la plenitud de la salud por la destrucción de todo pecado venial.

5. Postremo, quia istius Sacramenti susceptio a fine dependet; et finis est velocior transitus ad caelum per depositionem oneris venialium et conversionem mentis ad Deum: ideo non debet dari nisi adultis, qui venialiter peccant; nec aliquibus nisi petentibus qui devotione sursum eriguntur; nec aliquibus nisi in periculo constitutis et quasi in transitu ad alium statum. Et quia hoc Sacramentum est periclitantium; et tamen habet materiam sacram, scilicet oleum consecratum: hinc est, quod propter periculum evitandum communiter committi debet sacerdotibus, et propter consecrationem olei non est nisi a consecratis manibus contrectandum.

6. Ex variatione igitur finis in confirmatione et unctione extrema oritur diversitas in efficacia, in materia et in forma, in loco et in tempore, in suscipiente et in dispensante: in efficacia, quia illud Sacramentum disponit ad melius agonizandum, hoc ad celerius evolandum; in materia, quia illud in oleo permixto balsamo, in hoc vero in oleo puro; in forma, quia illud in indicativa, hoc vero in deprecativa; in loco, quia illud in fronte, hoc vero in multiplici parte; in tempore, quia illud in sanitate, hoc autem in aegritudine; in suscipiente, quia illud non solum adultis verum etiam parvulis, hoc vero tantum adultis; in dante, quia illud ab episcopis, hoc autem a sacerdotibus quibuscumque. Et haec omnis diversitas a fine procedit, quia, sicut claruit, diversitas in finibus proximis diversitatem introducit in his quae ad fines illos habent finaliter ordinari.

CAPUT XII

De integritate ordinis

1. De Sacramento ordinis haec in summa tenenda sunt, quod "ordo est signaculum quoddam, quo spiritualis potestas traditur ordinato" [1]. Licet autem ordo sit unum de septem Sacramentis, septiformis tamen est ordinis gradus. Primus est in ostiariis, secundus in lectoribus, tertius in exorcistis, quartus in acolythis, quintus in subdiaconis, sextus in diaconis, septimus in presbyteris. His autem quasi

[1] Ut dicit Magister Sententiarum, IV *Sent.*, d. XXIV, c. 13. Ibid. in capp. praecedentibus et subsequentibus insinuantur quae hic subnectuntur.—De hoc cap., cf. IV *Sent.*, d. 24 et 25.

5. Por último, como la recepción de este sacramento depende de su fin, y su fin es un tránsito más veloz al cielo por la deposición de la carga de los veniales y la conversión de la mente a Dios, por eso no debe darse sino a los adultos, que pecan venialmente, ni a nadie sino a quienes por la devoción se elevan hacia arriba, ni a nadie sino a los que están en peligro y como de tránsito a otro estado. Y porque este sacramento es para los que se hallan en peligro, y, no obstante, tiene materia sagrada: el aceite consagrado, de ahí que para evitar el peligro comúnmente deba encomendarse a los sacerdotes y que por la consagración del aceite no deba ser tocado sino por manos consagradas.

6. Por lo tanto, de la diversidad del fin en la confirmación y en la extremaunción nace la diversidad en la eficacia, en la materia y en la forma, en el lugar y en el tiempo, en el que las recibe y en el que las administra. En la eficacia, porque el sacramento de la confirmación dispone para mejor pelear y el sacramento de la extremaunción para volar más rápidamente; en la materia, porque en aquél se usa aceite mezclado con bálsamo y en éste, empero, aceite puro; en la forma, pues aquél se da en forma indicativa y éste en forma deprecativa; en el lugar, porque aquél se aplica en la frente, pero éste en varias partes; en el tiempo, porque aquél se da a los sanos, éste a los enfermos; en el que los recibe, porque aquél no sólo se administra a los adultos, sino también a los niños, mas éste sólo a los adultos; en el que los administra, pues aquél sólo se administra por los obispos, mas éste por cualquier sacerdote. Y toda esta diversidad proviene del fin, porque es cosa cierta que la diversidad de los fines próximos produce la diversidad en aquello que tiene que ordenarse finalmente a los mismos fines.

CAPÍTULO XII

De la integridad del orden

1. Acerca del sacramento del orden hay que decir en resumen que "el orden es una señal por la que se confiere potestad espiritual al ordenado". Aunque el orden es uno de los siete sacramentos, hay, sin embargo, siete grados de orden. El primero es el ostiariado; el segundo, el lectorado; el tercero, el exorcistado; el cuarto, el acolitado; el quinto, el subdiaconado; el sexto, el diaconado, y el séptimo, el presbiterado. Además, como preparación a estos grados está

per modum cuiusdam praeparatorii supponitur clericalis tonsura et etiam psalmistatus; per modum autem complementi superponitur episcopatus, patriarchatus et etiam papatus; a quibus manant ordines et dispensari debent sub debitis signis, tam ex parte visus quam ex parte auditus, solemnitate debita nihilominus observata quantum ad tempus, locum, officium et personam.

2. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia principium nostrum reparativum, Verbum scilicet incarnatum, quia ut Deus et homo Sacramentorum medicamenta ad salutem hominum instituit ordinate, discrete et potestative secundum exigentiam suae bonitatis, sapientiae et virtutis; hinc est, quod ipsa medicamenta Sacramentorum commisit hominibus dispensanda non qualitercumque, sed eo modo, quo exigebat ordo, discretio et potestas. Oportuit ergo, aliquas personas ad huiusmodi officium exsequendum distingui et segregari, quibus ordinario iure potestas huiusmodi committeretur. Et quia huiusmodi discretio non debuit fieri nisi per signa sacra, cuiusmodi sunt Sacramenta; hinc est, quod debuit esse aliquod Sacramentum, quod esset sacrum signaculum ordinativum, distinctivum et potestativum ad Sacramenta cetera dispensanda modo distinctivo, potestativo et ordinativo. Et ideo ordo definitur "signaculum quoddam, in quo spiritualis potestas traditur ordinato"; ita quod simul in eius notificatione clauduntur tria praedicta, ex quibus colligi possunt in summa, quae ad integritatem ordinis exiguntur.

3. Primum igitur, quoniam ordo est signaculum distinctivum et sequestrativum ab omni populo, ut quis divino cultui sit totaliter mancipatus; ideo ordines praecedit distinctio quaedam in tonsura et corona, per quam intelligitur resecatio temporalium appetituum et mentis elevatio ad aeterna, ut totus ostendatur clericus deputatus esse ad divinum cultum; et ideo dicit in susceptione coronae: *Dominus pars haereditatis meae*[1] etc. Et quia talis debet esse instructus in divinis laudibus, quae maxime consistunt in Psalmis; ideo psalmistatus tanquam praeambulus ceteros ordines antecedit, quem tamen largo modo Isidorus inter ordines numeravit.

4. Secundo vero, quia ordo est signaculum ordinativum et in se ipso etiam ordinatum; et ordo consistit in graduum disparitate et distinctione completa, secundum quod exigit septiformis gratia, ad cuius dispensationem Sacramentum ordinis principaliter ordinatur; hinc est, quod sep-

[1] *Psalm.*, 15, 5.—Sententia Isidori invenitur in VII *Etymolog.*, c. 12, n. 3; II *De Offic. ecclesiast.*, c. 12, et eius *Epist. ad Ludifredum.* Cf. Bonav., tom. IV, pag. 631, nota 1.

la tonsura clerical y el salmistado, y como complemento de ellos, el episcopado, el patriarcado y el papado; de éstos manan las demás órdenes, que deben darse con debidas señales tanto por parte de la vista como por parte del oído, observando la debida solemnidad en cuanto al tiempo, lugar, oficio y persona.

2. La razón para entender lo dicho es ésta: porque nuestro Principio reparador, es decir, el Verbo encarnado, instituyó en cuanto Dios y hombre la medicina de los sacramentos para la salvación de los hombres ordenada, electiva y potestativamente, según lo exigía su bondad, sabiduría y virtud, de ahí que confió a los hombres la distribución de las medicinas sacramentales no de cualquier modo, sino de la manera que lo exigían el orden, la elección y la potestad. Convino, pues, para cumplir este oficio elegir y separar algunas personas a las que se encomendase de derecho ordinario tal potestad. Y como esta elección no debía hacerse sino por señales sagradas, que son los sacramentos, de ahí que debía haber un sacramento que fuese señal sagrada ordenativa, distintiva y potestativa para dispensar los demás sacramentos distinta, potestativa y ordenadamente. Y por eso el orden se define "una señal por la que se confiere potestad espiritual al ordenado", de suerte que en su definición se encierran juntamente las tres cosas dichas, por las que puede, en resumen, colegirse qué se requiere para la integridad del orden.

3. En primer lugar, como el orden es una señal que distingue y separa al clérigo de todo el pueblo para que se consagre al culto divino, por eso a las órdenes precede cierta distinción por la tonsura y la corona, la cual significa la supresión de los apetitos terrenales y la elevación de la mente a las cosas eternas, para demostrar que el clérigo ha sido totalmente deputado al culto divino; y por eso dice al recibir la corona: *El Señor es la parte de mi heredad*, etc. Y como debe estar instruído en las divinas alabanzas, que principalmente consisten en los salmos, por eso debe anteceder, como preámbulo a las demás órdenes el salmistado, la cual, en sentido lato, San Isidoro enumera entre las órdenes.

4. En segundo lugar, como el orden es una señal ordenadora y también ordenada en sí misma, y el orden consiste en la disparidad de grados y en la distinción completa, en correspondencia con la gracia septiforme, a cuya dispensación está ordenado principalmente el sacramento del orden, de ahí que son siete las órdenes ordenadas por grados hasta

tem sunt ordines gradatim ordinati usque ad sacerdotium, in quo status est ordinum; quia ipsius est consecrare Sacramentum corporis Christi, in quo est plenitudo omnium gratiarum; unde alii sex sunt tanquam subministrativi et quasi gradus quidam per quos ascenditur ad thronum Salomonis [1]; qui et sex sunt propter numeri perfectionem, quia senarius est primus numerus perfectus, et propter hoc, quod sic exigit perfectio et sufficientia officii ministrandi. Nam oportet, aliquos ministrare quasi a remotiori, aliquos a propinquiori et aliquos a proximo, ut nihil desit in ministerio ordinato. Et quia quodlibet horum ministeriorum geminatur secundum actum purgandi et illuminandi [2]; hinc est, quod sex sunt ordines ministeriales et septimus omnium perfectissimus, in quo altaris conficitur Sacramentum, qui consummatur in ordine uno tanquam in termino ultimo et completo.

5. Postremo, quia ordo est signaculum potestativum non tantum respectu aliorum Sacramentorum dispensandorum, verum etiam respectu sui; et potestas super potestatem est potestas excellens: ideo sibi non tantum competit potestas simplex, cuiusmodi est in ordine simplici, verum etiam eminentia potestatis, cuiusmodi est in his quorum est ordines ordinarie dispensare. Et quia excellentia, quanto magis descendit, tanto magis dilatatur et quanto magis ascendit, tanto magis unitur: hinc est, quol plures sunt episcopi, pauciores archiepiscopi, paucissimi patriarchae et unus pater patrum, qui Papa merito appellatur, tanquam unus, primus et summus pater spiritualis omnium patrum, immo omnium fidelium et hierarcha praecipuus, sponsus unicus, caput et indivisum, Pontifex summus, Christi virarius, fons, origo et regula cunctorum principatuum ecclesiasticorum; a quo tanquam a summo derivatur ordinata potestas usque ad infima Ecclesiae membra, secundum quod exigit praecellens dignitas in ecclesiastica hierarchia [3].

6. Et quia haec dignitas praecipue manet in ordine, ideo hoc Sacramentum non debet dispensari nisi cum magna discretione et solemnitate, ac per hoc non a quolibet nec in quolibet loco nec quolibet tempore; sed personis litteratis, honestis et a cunctis irregularitatibus alienis, ieiuno stomacho, loco sacro, tempore Missae et temporibus ab ecclesiastico iure statutis debent huiusmodi ordines dispensari, et hoc ab episcopis, quibus propter sui eminentiam re-

[1] Libr. III *Reg.*, 10, 18 seqq., ubi dicitur, quod thronus, quem fecit Salomon, habebat sex gradus, etc.—De perfectione numeri senarii, cf. I *Sent.*, d. 2, q. 4, scholion.

[2] Cf. supra pag. 266, nota 1.

[3] Cf. Bonav., tom. V, *Quaest. de perfectione evang.*, q. 4, a. 3.

el sacerdocio, en el cual termina, ya que es propio de él el consagrar el sacramento del Cuerpo de Cristo, en el cual está la plenitud de todas las gracias; por lo que las otras seis órdenes son como subministrativas y una especie de gradas por las cuales se asciende al trono de Salomón; y éstas eran seis por ser número perfecto, pues el número senario es el primer número perfecto, y así lo exige la perfección y la suficiencia del oficio que se ha de ejercer. Porque conviene que algunos ayuden de más lejos, otros de más cerca y otros próximamente, para que nada falte en este ordenado ministerio. Y como cada uno de estos ministerios se desdobla según el acto purgativo e iluminativo, de ahí resulta que seis son las órdenes ministeriales y que la séptima, por la que se confecciona el sacramento del altar, es la más perfecta de todas, siendo como es ella sola fin y complemento de todas.

5. Por último, como el orden es señal potestativa no sólo respecto a la administración de los demás sacramentos, sino también respecto a sí mismo, y como una potestad que está sobre otra es potestad eminente, por eso no sólo encierra una simple potestad, como ocurre en cualquiera orden simple, sino también la eminencia de la potestad, como es la de aquellos a quienes toca administrar ordinariamente las órdenes. Y como la excelencia cuanto más desciende tanto más se dilata y cuanto más asciende tanto más se concentra, de ahí que haya muchos obispos, menos arzobispos, poquísimos patriarcas y un solo padre de los padres, que con razón es llamado Papa, el único, primero y supremo padre espiritual de todos los padres y aun de todos los fieles, jerarca principal, esposo único, cabeza indivisible, Pontífice Sumo, Vicario de Cristo, fuente, origen y regla de todos los principados eclesiásticos; del cual, como de lo más alto, se deriva la potestad ordenada hasta los ínfimos miembros de la Iglesia, según lo exige la suprema dignidad de la jerarquía eclesiástica.

6. Y como esta dignidad reside principalmente en el orden, por eso este sacramento no debe ser administrado sino con gran discreción y solemnidad, y no por cualquiera ni a cualquiera, ni en cualquier tiempo ni en cualquier lugar, sino a personas ilustradas, honestas, libres de toda irregularidad, en ayunas, en lugar sagrado, dentro de la misa, en los tiempos establecidos por el derecho de la Iglesia y por los obispos, a los cuales, por su eminencia, se reserva

servatur dispensatio ordinum, confirmatio per impositionem manuum, consecratio monialium et abbatum et dedicatio ecclesiarum [1]; quae propter sui celebritatem non debent dispensari nisi ab his qui habent praeeminentiam potestatis.

CAPUT XIII

DE INTEGRITATE MATRIMONII

1. De Sacramennto matrimonii hoc in summa tenendum est, quod "matrimonium est coniunctio legitima maris et feminae, individuam vitae consuetudinem retinens" [2]. Haec autem coiunctio non solum fuit post peccatum, verum etiam ante peccatum; sed prius fuit institutum Sacramentum coniugii in officium, nuc autem non solum in officium, verum etiam in remedium contra libidinis morbum; prius significabat coniunctionem Dei et animae, nunc autem praeter hoc significat coniunctionem Christi et Ecclesiae et duarum naturarum in unitate personae. Introducitur autem haec coniunctio in esse per liberum consensum animorum ex parte utriusque personae, exterius expressum in aliquo signo sensibili, consummari autem habet in copula carnali. Nam per verba de futuro dicitur matrimonium initiari, per verba de praesenti ratificari, sed per carnalem copulam habet consummari. Huius autem Sacramenti tria sunt bona, "scilicet fides, proles et Sacramentum" [3]; et duodecim impedimenta, quae impediunt contrahendum et dirimunt iam contractum, quae in his versibus continentur:

Error, conditio, votum, cognatio, crimen,
Cultus disparitas, vis, ordo, ligamen, honestas;
Si sis affinis, si forte coire nequibis;
Haec socianda vetant coniugia, iuncta retractant.

---

[1] Vide Bonav., tom. IV, pag. 643, notam 1. Cf. tamen Benedict. XIV: *Epist. prima ad Abbat. Campidon.* (in apendice tom. IV eius Bullarii), ubi docet, administrationem confirmationis et consecrationem ecclesiarum fieri posse a simplici sacerdote, delegato tamen a solo summo Pontifice. Vide supra c. 5.

[2] Secundum Iustinian., *Istitut. imper.*, libr. I, tit. 9, *De patria potestate*. Cf. Bonav., tom. IV, pag. 684, nota 4.—Distinctio finis coniugii, scil. *in officium* et *in remedium*, est ex August., IX *De Gen. ad lit.*, c. 7, n. 12.—Subinde respicitur *Eph.*, 5, 22 seqq. (ubi de coniunctione Christi et Ecclesiae).

[3] August., IX *De Gen. ad lit.*, c. 7, n. 42. De hoc cap. vide IV *Sent.*, d. 26-42.—Impedimentis post Tridentinum (praeter impedimentum *aetatis*, quod includitur secundum Bonav., IV *Sent.*, d. 36. Divis. textus, in impedimento *conditionis*) duo alia adiunguntur:

Si parochi et duplicis desit praesentia testis,
Raptave sit mulier nec parti reddita tutae.

la administración de las órdenes, la confirmación por imposición de manos, la consagración de las monjas y de los abades y la dedicación de las iglesias; todo esto, por su grandeza, no debe dispensarse sino por aquellos que tienen potestad preeminente.

CAPÍTULO XIII

DE LA INTEGRIDAD DEL MATRIMONIO

1. En cuanto al sacramento del matrimonio hay que decir, en resumen, que "el matrimonio es la unión legítima del hombre y la mujer, llevando ambos estable e inseparable régimen de vida". Esta unión no sólo existe después del pecado, sino que también existió antes del pecado; pero primeramente fué instituído el sacramento del matrimonio como deber; ahora, en cambio, no sólo como deber, sino también como remedio y medicina contra la enfermedad de la concupiscencia; al principio significaba el matrimonio la unión de Dios con el alma, mas ahora, además de esto, significa también la unión de Cristo con la Iglesia y de sus dos naturalezas con la única persona. Constitúyese esencialmente por el consentimiento libre de las voluntades por parte de ambas personas contrayentes, expresado exteriormente con alguna señal sensible, y tiene su consumación en la cópula carnal. Y en verdad, el matrimonio se inicia por la promesa, se ratifica por el contrato y se consuma por la cópula carnal. Tres son los bienes de este sacramento, es a saber: "fidelidad, prole y sacramento", y doce los impedimentos que impiden el que se ha de contraer y dirimen el ya contraído, los cuales se contienen en estos versos:

Error, condición, voto, parentesco, crimen,
disparidad de culto, violencia, orden sagrado, vínculo, honestidad;
si eres afín, si tal vez eres incapaz del acto conyugal;
todo esto prohibe el matrimonio, dirime el contraído.

2. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia principium nostrum reparativum, Verbum scilicet incarnatum, eo ipso quod *Verbum Dei, est fons sapientiae in excelsis* [1]; eo ipso quod incarnatum est clementiae fons in terris; et ideo, eo ipso quod Verbum increatum, est humani generis formativum ex summa sapientia; eo ipso quod incarnatum, est ipsius reformativum ex summa clementia. Ideo enim humanum genus reparat per clementiam, quia prius reparabile fecit ex sapientia, quae pro suo summo ordine exigebat, quod genus humanum faceret potens stare, potens labi, potens etiam reparari, sicut in praecedentibus [2] ostensum fuit. Quoniam ergo Verbum Dei in sua sapientia hominem fecit, sicut et congruum fuit, potentem stare, cadere et surgere; hinc est, quod genus humanum eo modo propagandum ordinavit, quod ex ipso modo propagandi haberet quod manuduceret ipsum ad standum; haberet etiam quod manudeceret ad remedium, sicut etiam in propagatione illa est aliquid per peccatum scilicet libido, quod traducit morbum. Et quia status hominis erat ex coniunctione ipsius animae ad Deum per amorem unitivum modo castissimo, singulari et individuo; remedium veniebat ex coniunctione divinae naturae et humanae in unitatem hypostasis et personae, unitatem, inquam, divina gratia introductam ut singularem et individuam; hinc est, quod Deus ab initio instituit, ut propagatio fieret per coniunctionem maris et feminae individuam et singularem, quae significaret ante peccatum coniunctionem Dei et animae, seu Dei et subcaelestis [3] hierarchiae, post peccatum vero coniunctionem Dei et humanae naturae, seu Christi et Ecclesiae; et ideo utrobique est Sacramentum, scilicet ante et post, licet alio et alio modo, quantum ad significationem et usum. Cum enim esset Sacramentum, antequam superveniret morbus; libido, quae supervenit per peccatum, potius habet per matrimonium excusari, quam ipsum valeat vitiare; quia non morbus medicamentum corrumpit, sed medicamentum habet curare morbum [4]. Ex quo manifeste apparet, quod sit matrimonium, et qualiter divinitus sit introductum in esse.

3. Rursus quia quaelibet praedictarum spiritualium unionum in Sacramento matrimonii significatarum est unio unius sicut agentis et influentis, alterius sicut patientis et suscipientis; et hoc, faciente amoris vinculo, qui ex mera

---

[1] *Eccli.*, I, 5: *Fons sapientiae verbum Dei in excelsis*

[2] Partis I, c. I; p. II, c. 9 seq., et p. III, c. I.

[3] Sive, ut supra Prolog., § 3, et p. IV, c. 3 ,dicitur, *ecclesiasticae* sive *humanae*, quae ibid. distinguitur *a divina* et *angelica*.

[4] Cf. IV *Sent.*, d. 26, a. 2, q. 2, et d. 31, a. 2, q. I in corp.

2. Y la razón que nos lleva a la inteligencia de lo antedicho es la siguiente: puesto que nuestro Principio reparador, que es el Verbo encarnado, por lo mismo que es *el Verbo de Dios, es fuente de sabiduría en el cielo,* y por lo mismo que es Verbo encarnado, es fuente de clemencia en la tierra, de ahí es que siendo Verbo increado formó el humano linaje sapientísimamente y siendo Verbo encarnado lo reformó clementísimamente. En efecto: por eso repara el género humano en virtud de la clemencia, porque primero lo hizo reparable en virtud de la sabiduría, la cual, según la medida del sumo orden que le compete, exigía que hiciera el género humano capaz de perseverar, capaz de caer y capaz también de ser reparado, como queda dicho anteriormente. Ahora bien: porque el Verbo de Dios, en su sabiduría, hizo al hombre, como fué conveniente que lo hiciera, capaz de perseverar, de caer y de levantarse, de ahí que así ordenara la propagación del género humano, que el mismo modo de propagarse fuese remedio para perseverar y para hallar remedio; así como también la misma propagación contiene algo, y es la concupiscencia, que nace del pecado y transmite la enfermedad. Y como la perseverancia del hombre proviene de juntarse su alma con Dios, castísima, singular e individualmente, en virtud del amor unitivo, y el remedio, de juntarse la naturaleza divina con la humana en la unidad de hipóstasis y persona, unidad que, en cuanto es singular e individual, se deriva de la divina gracia, de ahí que Dios instituyera desde el principio que la propagación se efectuara por unión individua y singular de marido y mujer; y esta unión, antes del pecado, significaba la unión de Dios con el alma o de Dios con la subceleste jerarquía, mas después del pecado significa la unión de Dios con la humana naturaleza o de Cristo con la Iglesia, y en ambos casos, o sea antes y después del pecado, es sacramento, aunque atendiendo ya a su significación, ya a su uso, lo sea de un modo diverso. Porque siendo sacramento, aun cuando la enfermedad no exista, la concupiscencia, que existe por el pecado, lejos de viciar el matrimonio, halla excusa en el matrimonio, porque no es la enfermedad la que corrompe la medicina, sino que la medicina cura la enfermedad. Por lo que aparece manifiestamente qué es el matrimonio y cómo queda constituído esencialmente por divina institución.

3. Además, porque cada una de las uniones ya mencionadas que por el matrimonio se significan es una unión entre dos seres, de los cuales el uno interviene en cuanto agente e influyente y el otro en cuanto paciente y recipiente, y todo esto mediante el vínculo del amor que de la libre vo-

voluntate procedit: hinc est quod matrimonium debet esse coniunctio duplicis personae, differentis secundum rationem agentis et patientis, scilicet virilis sexus et muliebris, et hoc ex mero consensu. Et quia voluntas exterius non apparet nisi per signa ipsam exprimentia; hinc est, quod necesse est, ut consensus mutuus exterius exprimatur[1]. Quia vero consensus ut de futuro non est proprie consensus, sed ipsius promissio; consensus vero ante commixtionem non facit plenariam unionem, quia nondum sunt una caro: hinc est, quod per verba de futuro dicitur matrimonium esse initiatum, de praesenti confirmatum, sed in carnalis copula consummantum, quia tunc sunt una caro et unum corpus fiunt; ac per hoc plene significat unionem illam, quae est inter nos et Christum. Tunc enim plene traducitur corpus unius in corpus alterius secundum sui comparis potestatem[2] ad procreandam prolem.

4. Et ideo ipsius matrimonii sunt tria bona, scilicet Sacramentum propter vinculum insolubile, fides propter debiti solutionem, proles vero sicut effectus consequens ad utrumque.

5. Postremo, quia dicta coniunctio matrimonialis debet esse ex libero consensu procedens ad copulationem personarum distantium in unam matrimonii legem; et hoc potest duodecim modis impediri: hinc est, quod duodecim sunt impedimenta matrimonii; quod patet sic. Ad matrimonialem namque consensum requiritur libertas in consensu, libertas in consentiente et idoneitas ad coniunctionem. Sed libertas in consensu tollitur per duo secundum duas partes involuntarii, scilicet per ignorantiam et per violentiam[3]. Et sic sunt duo impedimenta, scilicet error et violentia. Libertas autem in consentiente tollitur per hoc, quod quis est alligatus alteri, et hoc vel Deo, vel homini. Si Deo, hoc vel per votum expressum, vel per aliquid, quod habet votum annexum. Primum est in voto, secundum in ordine. Si autem homini, hoc dupliciter: aut per ligamen existens, aut per praecedens. Primum est in ligamine, quo quis ligatus est uxori; secundum est in crimine, quando moechus, vel moecha machinatus est in mortem coniugis, vel, ipso vivente, fidem de contrahendo dedit. Et sic sunt quatuor impedimenta, scilicet votum, ordo, ligamen et crimen. Idoneitas autem ad unionem est distantia personarum conveniens,

[1] Vide IV *Sent.*, d. 27, a. 2, q. 1 seq.—De seq. propositione, in qua respicitur *Matth.*, 19, 6, et I *Cor.*, 6, 16, cf. ibid., d. 28, q. 1.
Respicitur I *Cor.*, 7, 4.
[3] Cf. supra pag. 326, nota 3.

luntad procede; de ahí que el matrimonio debe ser la unión de dos personas, diferentes por su condición, de agente o de paciente, es decir, diferentes por el sexo masculino o femenino; y esta unión es tal, que del libre consentimiento de la voluntad tiene su origen. Y porque la voluntad no se manifiesta al exterior, sino por los signos que la expresan, de ahí la necesidad de expresar externamente el libre y mutuo consentimiento. Y porque el consentimiento, realizable en el futuro, no es propiamentee consentimiento, sino promesa del mismo, y el consentimiento antes de la cópula no une plenamente a los contrayentes, pues sin ella no se hacen éstos una misma carne, de ahí que el matrimonio prometido se dice iniciarse, el matrimonio contratado se dice confirmarse y el matrimonio efectuado por la cópula se dice consumarse, pues entonces el hombre y la mujer son una misma carne y un mismo cuerpo, viniendo a significar plenamente aquella unión que existe entre Cristo y nosotros. Y, en verdad, entonces existe la plena transferencia del cuerpo del uno al cuerpo del otro, en conformidad con el derecho de su consorte en orden a la procreación.

4. Y por tanto son tres los bienes del mismo, a saber: el sacramento por el vínculo indisoluble, la fidelidad por el cumplimiento del débito conyugal y la prole como efecto subsiguiente a ambos.

5. Finalmente, como dicha unión matrimonial debe proceder del libre consentimiento de personas distantes para la unión en una única ley de matrimonio, y esto puede ser impedido de doce modos, de aquí que los impedimentos del matrimonio son doce, como es evidente en esta forma. En efecto, para la unión matrimonial se requiere libertad en el consentimiento, libertad en el que consiente e idoneidad para la unión. Ahora bien, por dos cosas se impide la libertad en el consentimiento, según las dos partes del involuntario, esto es: por la ignorancia y por la violencia. De ahí dos impedimentos: el error y la violencia. La libertad en el que consiente se impide cuando uno está ligado a otro, y esto ocurre cuando está uno ligado a Dios o a un hombre. Si a Dios, será por voto expreso o por algo que lleva anejo un voto. Lo primero se da en el voto, lo segundo en el orden sagrado. Si está ligado a un hombre, puede ser de dos modos: o por vínculo existente o por precedente. Lo primero se da en el vínculo con que uno está ligado a la mujer; lo segundo se da en el crimen cuando el fornicador o la fornicadora han maquinado la muerte del cónyuge o, viviendo éste, ha prometido contraer el matrimonio. Y así son cuatro los impedimentos, a saber: el voto, el orden, el vínculo y el crimen. La idoneidad para la unión es la distancia conve-

quae tollitur per nimiam proximitatem, vel per nimiam elongationem. Nimia autem proximitas venit per generationem, sive per aliquid simile generationi, ut est cognatio legalis et spiritualis; aut venit per commixtionem sexuum, aut per contractionem sponsalium. Et sic sunt tria impedimenta, scilicet cognatio, affinitas et pubblicae iustitiae honestas. Nimia autem distantia aut attenditur quantum ad ea quae sunt naturae, ut cum non possunt commisceri carnaliter; aut quantum ad ea quae sunt fortunae, quae non sunt in nostra potestate, ut patet, cum est unus servus, et alter liber; aut quantum ad ea quae sunt religionis christianae, ut cum quis est baptizatus, alter vero minime. Et sic sunt tria impedimenta, scilicet impotentia coëundi, error conditionis et disparitas religionis. Ac per hoc sunt in universo duodecim impedimenta, quae, Spiritu sancto dictante, introducta sunt in Ecclesia, cui, etsi omnia Sacramenta sint commissa, potissime coniugii Sacramentum commissum est regulandum propter varietates, quae circa hoc Sacramentum incidere possunt, et propter morbum annexum, qui est maxime infectivus et minime tenens modum; et ideo ipsius Ecclesiae est gradus cognationum limitare, sicut pro tempore expedire videt, et personas legitimas vel illegitimas iudicare et divortia facere. Sed nunquam debet nec potest matrimonium, quod legitime introductum est, annullare, quia quos Deus coniunxit non potest homo, quantumcumque sit magnae potentiae, separare[1] cum ipsius Dei iudicio iudicandi remaneant universi.

[1] *Matth.*, 19, 6: *Quod ergo Deus coniunxit, homo non separet.*

niente de las personas, que puede ser impedida por la excesiva proximidad o por la excesiva separación. Y la excesiva proximidad viene por la generación o por algo semejante a la generación, como es el parentesco legal y espiritual; o viene por la mezcla de los sexos, o por la contracción de esponsales. Y así, son tres impedimentos, a saber: el parentesco, la afinidad y la honestidad de la justicia pública. La excesiva distancia se da: o en cuanto a la naturaleza, como cuando no pueden unirse carnalmente, o en cuanto a la fortuna, que no está en nuestra potestad, como en el caso en que uno es siervo y el otro libre; o en cuanto a la religión cristiana, como cuando uno es bautizado y el otro no. Y así, son tres impedimentos, a saber: la impotencia física, el error sobre la condición y la disparidad de culto. Y por esto en total hay doce impedimentos que, inspirándolo el Espíritu Santo, han sido introducidos en la Iglesia, a la cual, aunque le hayan sido confiados todos los sacramentos, con todo se le confió especialísimamente el sacramento del matrimonio, a fin de que lo regulara por las variedades que acerca de este sacramento caben ocurrir y por la enfermedad aneja, que es sumamente infecciosa y desmedida, y por tanto compete a la misma Iglesia limitar los grados de parentesco, como convenga según los tiempos, y juzgar sobre las personas legítimas o ilegítimas y verificar las separaciones. Pero nunca debe ni puede anular un matrimonio legítimamente contraído, porque a los que Dios ha unido no puede el hombre, por grande que sea su potestad, separarlos, pues todos quedan para ser juzgados en el juicio de un mismo Dios.

PARS SEPTIMA

DE STATU FINALIS IUDICII

CAPUT PRIMUM

De iudicio in communi

1. Postquam aliqua breviter dicta sunt de Trinitate Dei, de creatura mundi, de corruptela peccati, de incarnatione Verbi, de gratia Spiritus sancti et de medicina Sacramenti; restat nunc septimo et ultimo aliqua breviter tangere de statu finalis iudicii. De quo in summa tenendum est, quod sine dubio iudicium universorum futurum est, in quo Deus Pater per Dominum nostrum Iesum Christum iudicabit vivos et mortuos, bonos et malos, reddendo unicuique secundum exigentiam meritorum[1]. In hoc autem iudicio fiet apertio librorum, scilicet conscientiarum, quibus merita et demerita universorum sibi ipsis et ceteris innotescent, faciente hoc virtute illius libro vitae, Verbi scilicet incarnati; qui in forma Divintatis non videbitur nisi a bonis, in forma vero humanitatis, in qua et sententiam promulgabit, videbitur tam a bonis quam a malis, licet terribilis in eadem forma appareat reprobis et blandus iustis[2].

2. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia, cum primum principium, hoc ipso quod primum, sit a se ipso, secundum se ipsum et propter se ipsum, hoc ipso ipsum est effiiciens, forma et finis, universa producens, regens et perficiens; ita quod, sicut producit secundum altitudinem suae virtutis, sic etiam regit secundum rectitudi-

[1] Cf. *Matth.*, 16, 27; 25, 31; *Apoc.*, 22, 12; ibid., 20, 15, *de libro vitae*.

[2] Gregor., II *Homil. in Evangl.*, homil. 21, n. 3: «Omnipotens Deus et terribilis peccatoribus et blandus est iustis». Cf. Bonav., tom. IV, pag. 987, nota 6.—De hoc cap. cf. IV *Sent.*, d. 43, a. 2 et 3, ubi de libro vitae et conscientiae; d. 48, ubi de forma iudicis.

SEPTIMA PARTE

DEL ESTADO DEL JUICIO FINAL

CAPÍTULO PRIMERO

Del juicio en general

1. Dicho ya algo en breves palabras sobre la Trinidad de Dios, la creación del mundo, la depravación del pecado, la Encarnación del Verbo, la gracia del Espíritu Santo y la medicina de los sacramentos, quedan ahora, en séptimo y último término, por tocar sucintamente algunos puntos sobre el juicio final. Acerca de lo cual se ha de saber, en resumen, que, ciertamente, se verificará el juicio universal, en el cual Dios Padre juzgará por nuestro Señor Jesucristo a los vivos y a los muertos, a los buenos y a los malos, dando a cada uno según lo merecido. Y en este juicio tendrá lugar el abrirse de los libros[1] de las conciencias, digo, por los cuales los méritos y deméritos de todos se harán patentes a sí mismos y a los demás, obrándose esto por virtud del libro de la vida, es decir, del Verbo encarnado, a quien en su Divinidad no verán sino los buenos; mas en su humanidad, en la cual dictará también la sentencia, verán buenos y malos, bien que en una misma configuración exterior aparezca terrible a los réprobos y amable a los justos.

2. La razón que da a entender lo ahora dicho es ésta: como el primer Principio, por primero, es por sí mismo, conforme a sí mismo y para sí mismo, cabalmente por esto es eficiente, forma y fin, a saber: el que todo lo hace, gobierna y perfecciona, de manera que, como lo hace según la alteza de su poder, así gobierna también según la rectitud de la

[1] Cf. Lexicon: *Libro*.

nem veritatis et consummat secundum plenitudinem bonitatis. Quoniam ergo altitudo summae virtutis requirebat, ut non tantum esset productio creaturae ad vestigium, verum etiam ad imaginem; non solum creaturae irrationalis, verum etiam rationalis; non solum creaturae, quae movetur secundum impetum naturalem, verum etiam secundum libertatem voluntatis; et creatura, quae est ad imaginem, quia Dei capax [1], est beatificabilis, creatura rationalis est disciplinabilis, creatura habens libertatem voluntatis est secundum legem iustitiae ordinabilis et deordinabilis: hinc est, quod rectitudo veritatis legem homini imponere debuit, in qua ad beatitudinem invitaret et ad veritatem erudiret et ad iustitiam obligaret; ita tamen, quod libertatem voluntatis non cogeret, quin pro suae libitu voluntatis iustitiam relinquere posset et sequi, cum "sic res, quas condidit, administrat, ut eas agere proprios motus sinat" [2]. Et quia plenitudo bonitatis in consummando operatur, secundum quod exigit altitudo virtutis et rectitudo veritatis; hinc est, quod consummatio beatitudinis non datur a bonitate summa nisi his qui servaverunt iustitiam a rectitudine veritatis impositam, qui susceperunt disciplinam et amaverunt illam summam et perpetuam felicitatem plus quam bona transitoria. Et quoniam quidam hoc agunt, quidam autem oppositum, pro suarum varietate voluntatum, quae interius occultantur et in statu viae secundum suum arbitrium currunt; hinc est, quod ad manifestationem altitudinis virtutis, rectitudinis veritatis et plenitudinis bonitatis, necesse est, universale iudicium sequi; in quo fiant iustae retributiones praemiorum, apertae declarationes meritorum et irrevocabiles lationes sententiarum, ut in iustis retributionibus stipendiorum summae bonitatis appareat plenitudo, in apertis declarationibus meritorum veritatis appareat rectitudo, et in irrevocabilibus lationibus sententiarum summae virtutis et potestatis appareat altitudo. Primum igitur, quoniam iusta retributio respicit culpam, cui debetur poena, vel iustitiam, cui debetur gloria; et universi filii Adae habent hanc, vel illam; hinc est, quod necesse est, iudicio retributionis omnes iudicari, ut iusti glorificentur, et impii condemnentur [3].

3. Rursus, quia aperta declaratio meritorum requirit, quod simul appareat, quid agendum est, et quid actum est vel omissum a libertate voluntatis humanae secundum va-

[1] Ut insinuat August., XIV *De Trin.*, c. 8, n. 11. Cf. supra p. 11, c. 9 et 12.
[2] Secundum August., VII *De civ. Dei.* c. 30.
[3] Cf. II *Cor.*, 5, 10.

verdad y perfecciona o acabala según la plenitud de la bondad. Y porque la alteza del poder supremo requería que en el mundo de la creación hubiese no sólo criaturas ordenadas a ser vestigio, sino también imagen [1]; ni sólo criaturas irracionales, sino dotadas de razón; ni sólo criaturas que se rigen por el instinto natural, sino también por la libertad propia de la voluntad, y porque la criatura que se ordena a ser imagen, por ser capaz de Dios, es beatificable, y la criatura racional es disciplinable, y la criatura que posee libertad de voluntad es ordenable o no, atendida la norma de la justicia, se sigue que la rectitud de la verdad debía imponer ley al hombre, por la cual invitase en orden a la felicidad, instruyese en orden a la verdad y obligase en orden a la justicia, sin forzar, desde luego, la libertad de la voluntad; antes, al contrario, dejando a su libre albedrío abandonar o seguir el camino de la justicia, como sea verdad que "de tal manera administra cuantas cosas creó, que las deja obrar según las inclinaciones de la propia naturaleza". De igual manera, como la plenitud de la bondad en consumar obra según lo pide la alteza del poder y la rectitud de la verdad, síguese también que la consumación de la felicidad no la da la suma bondad sino a los que guardaron la justicia impuesta por la rectitud de la verdad, y se ajustaron a la disciplina, y amaron más la suma y perfecta felicidad que los bienes pasajeros. Y pues algunos así lo hacen, mientras otros lo contrario, según la variedad de sus voluntades, las cuales permanecen escondidas en el interior y, en el estado de viadoras, se mueven a su propio arbitrio; para que se manifieste la alteza del poder, la rectitud de la verdad y la plenitud de la bondad es necesario que haya un juicio universal, donde tengan lugar justas recompensas de premios, manifiestas declaraciones de méritos e irrevocables pronunciamientos de sentencias, a fin de que en las justas recompensas de los premios brille la plenitud de la suma bondad, y en las manifiestas declaraciones de los méritos se vea la rectitud de la verdad, y en los irrevocables pronunciamientos de sentencias se reconozca la alteza de la suma virtud y potestad. Así, en primer lugar, ya que la justa recompensa dice relación a la culpa, que es digna de pena, o a la justicia, que es digna de gloria, y todos los hijos de Adán tienen ésta o aquélla, síguese la necesidad de que todos sean juzgados en juicio de retribución, para que los justos sean glorificados y condenados los impíos.

3. Asimismo, exigiendo la declaración manifiesta de los méritos que se vea al mismo tiempo qué haya de hacerse y qué hizo u omitió la libertad de la voluntad humana, en las

[1] Cf. Lexicon: *Vestigio, Imagen.*

rietatem circumstantiarum; hinc est, quod et libri conscientiarum aperientur, ut appareant merita, et liber vitae, ut appareat ipsa iustitia, secundum quam approbanda vel reprobanda sunt merita illa. Et quoniam ille liber vitae est liber, in quo scripta sunt omnia, simul et lucidissime, et in conscientiis scribuntur veraciter; ideo ex concursu apertionis horum librorum fiet aperta declaratio omnium meritorum, ita quod occulta cordis cuiuslibet et sibi et ceteris innotescant. Unde, ut vult Augustinus[1], liber ille est "vis, qua fiet, ut ad memoriam cuiuslibet cuncta mirabiliter revocentur", ut lucide appareat aequitas divinorum iudiciorum in apertissimo lumini veritatis.

4. Postremo, quia irrevocabilis latio sententiarum debet fieri ab eo qui possit audiri et videri, et a quo possit appellari; et videri ab universis non potest summa lux, quam tenebrosi oculi videre non possunt, pro eo quod *facie ad faciem*[2] videri non potest sine deiformitate mentis et iucunditate cordis: necesse est, quod iudex appareat in effigie creaturae. Quia vero pura creatura auctoritatem non habet summam, a qua appellari non possit; hinc est, quod necesse est, quod iudex noster et Deus sit, ut iudicet per auctoritatem summam; et homo sit, ut videatur et disceptet cum peccatoribus in effigie humana. Et quia una vox disceptationis terret culpabiles et assecurat innocentes; hinc est, quod una eius effigies iustos laetificabit et e contrario impios deterrebit.

CAPUT II

DE ANTECEDENTIBUS AD IUDICIUM, CUIUSMODI EST POENA PURGATORIA

1. Deinde in speciali circa statum finalis iudicii consideranda sunt quaedam sicut praeambula, quaedam sicut concomitantia, quaedam sicut consequentia. Praeambula autem sunt duo, scilicet poena purgatoria et suffragia ecclesiastica[3].

2. Primo igitur de poenis purgatoriis hoc tenendum est, quod ignis purgatorius est ignis corporalis, quo tamen spiritus iustorum, qui in hac vita non impleverunt poenitentiam et satisfactionem condignam, affliguntur secundum

[1] Lib. XX *De civ. Dei*, c. 14.
[2] I *Cor.*, 13, 12.—De seqq. cf. *Ioan.*, 5, 22, seqq.
[3] De quibus in hoc et seq. cap. De *concomitantibus*, c. 4, 5, de *consequentibus*, c. 6, 7.

varias circunstancias, no sólo se abrirán los libros de las conciencias para que aparezcan los méritos, sino también el libro de la vida, a fin de que se vea la justicia, según la cual han de ser aprobados o reprobados los méritos aquellos. Y siendo este libro de la vida un libro donde todo está escrito junta y clarísimamente a un tiempo, así como en las conciencias se escribe también todo según verdad, por el abrirse conjunto de estos libros se hará la manifiesta declaración de todos los méritos, de manera que lo oculto del corazón de cada uno sea patente a sí y a los demás. De donde, como quiere S. Agustín, aquel libro es "la virtud que traerá maravillosamente todo a la memoria de cada uno", para que brille con claridad la justicia de los divinos juicios en despejadísima luz de verdad.

4. Por último, como el irrevocable pronunciamiento de sentencias haya de hacerse por quien pueda ser oído y visto y de quien no cabe apelación, y porque todos no pueden ver al que es la suma luz, pues a ojos envueltos en tinieblas no es dado verla, por lo mismo que sin deiformidad[1] de la mente y sin felicidad completa en el corazón no puede ser vista *cara a cara*, por necesidad ha de aparecer el juez en forma creada. Con todo, porque la mera criatura carece de autoridad suprema, de la cual no pueda apelarse; por fuerza nuestro juez ha de ser Dios, para juzgar con autoridad suprema, y hombre, para ser visto y contender con los pecadores en forma humana. Y pues una misma voz de discusión causa terror a los culpables y seguridad a los inocentes, de igual manera una misma forma llenará de alegría a los justos y, al contrario, de espanto a los impíos.

CAPÍTULO II

DE LO QUE HA DE PRECEDER AL JUICIO, COMO ES LA PENA DEL PURGATORIO

1. En cuanto al estado del juicio final, se han de tener en cuenta en particular algunas cosas como preámbulos, otras como concomitancias y otras, en fin, como consecuencias. Dos son los preámbulos, a saber: la pena del purgatorio y los sufragios de la Iglesia.

2. Y en primer lugar, acerca de las penas del purgatorio, se ha de saber que el fuego que purifica es fuego material, por el cual son afligidas más o menos, según más o

[1] Lexicon : *Deiforme*.

plus et minus, secundum quod plus vel minus de cremabili secum ex hac vita traxerunt. Affliguntur autem minus graviter quam in inferno, et gravius quam in hoc mundo; non tamen ita graviter, quin semper sperent et sciant, se in inferno non esse, licet forte pro poenarum magnitudine hoc aliquoties non advertant. Hac autem afflictione ab igne corporali inflicta purgantur spiritus a reatibus et scoriis et etiam reliquiis peccatorum; quibus sufficienter expurgatis, immediate evolant et introducuntur in gloriam paradisi [1].

3. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia, cum primum principium, eo ipso quod primum sit optimum et perfectissimum, et eo ipso quod optimum, sit summe amativum boni et summe detestativum mali; sicut summa bonitas non patitur, quod bonum remaneat irremuneratum, sic etiam pati non debet, quod malum remaneat impunitum [2]. Quoniam igitur viri iusti aliquando decedunt, qui poenitentiam in hac vita non totaliter impleverunt; cum meritum vitae aeternae in eis non possit remanere irremuneratum, et vitium culpae non possit remanere impunitum, ne perturbetur pulcritudo ordinis universi: necesse est, quod ipsi finaliter praemientur; necesse est etiam, quod iidem temporaliter puniantur secundum suarum culparum exigentiam et reatum. Et quia culpa commissa et offensiva fuit maeistatis divinae et damnificativa Ecclesiae et deformativa imaginis divinae, mentis nostrae impressae, maximae si fuit culpa mortalis, et venialis etiam disponit ad hoc; et de offensa requiritur punitio, de damno vero agenda est satisfactio, et de deformatione requirenda est expurgatio: hinc est, quod necesse est quod poena illa sit iuste punitiva, digne satisfactoria et sufficienter expurgativa.

4. Primum igitur, quoniam poena illa debet esse iuste punitiva; et spiritus, qui, contempto bono aeterno et summo, se subiecit infimo, iuste debet inferioribus subiici, ut ab eis suscipiat poenam, ex quorum occasione perpetravit culpam, et ratione quorum et Deum contempsit et se ipsum vilem fecit: hinc est, quod ordo divinae iustitiae exigit, ut spiritus ab igne materiali habeat puniri; ut, sicut secundum ordinem naturae anima unitur corpori, ut influat vitam, sic uniatur igni materiali secundum ordinem iustitiae ut punibile punienti, a quo suscipiat poenam [3]. Et quia viri iusti, qui sunt in gratia, non sunt digni nisi poena transitoria, et tanto maiori digni sunt poena, quanto maiora commiserunt peccata et minorem egerunt poenitentiam; hinc

[1] De hoc cap. vide IV *Sent.*, d. 20, p. I per totam.
[2] Cf. Bonav., tom. IV, pag. 356, nota 6, et supra, pag. 262, nota 4.
[3] Vide IV *Sent.*, d. 44, p. II, a. 3, q. 2.

menos merecedoras de fuego llevaron consigo de esta vida, las almas de los justos que no hicieron aquí la debida penitencia ni ofrecieron satisfacción condigna. Son, con todo, afligidas menos gravemente que en el infierno, y más que en este mundo, si bien no tan gravemente que dejen de esperar un instante o ignoren que no están en el infierno, aunque, acaso por la violencia de las penas, no adviertan esto algunas veces. Por esta aflicción que les causa el fuego material son, pues, las almas purificadas de los reatos y escorias y reliquias de los pecados, limpiándose de los cuales suficientemente, vuelan luego y son introducidas en la gloria del paraíso.

3. Lo predicho se apoya en esta razón: siendo el primer Principio, por primero, óptimo y perfectísimo, y, por óptimo, amando sumamente el bien y detestando sumamente el mal; de igual manera que la suma bondad no sufre que el bien quede sin recompensa, tampoco debe sufrir que el mal quede sin castigo. Ahora bien; puesto que ocurre morir a veces hombres justos sin haber hecho penitencia cumplida en esta vida, y no cabe quedar en ellos sin recompensa el mérito de la vida eterna y a la vez sin castigo la perniciosa influencia de la culpa, para que no se perturbe la belleza del orden universal, es necesario que alguna vez sean aquéllos premiados, y necesario, asimismo, que por algún tiempo sean castigados según las exigencias y el reato de sus culpas. Y porque la culpa cometida fué ofensiva a la majestad divina y dañosa para la Iglesia y deformadora de la imagen de Dios impresa en nuestra alma, sobre todo si hubo culpa mortal, y aun la venial dispone a esto; y de la ofensa se exige castigo; y del daño, que se satisfaga; y de la deformación, que se purgue; necesariamente la mencionada pena ha de ser justamente punitiva, dignamente satisfactoria y suficientemente purificadora.

4. Y, ante todo, ya que esa pena ha de ser justamente punitiva, es razonable que el alma, la cual, despreciando el bien eterno y sumo, se sometió a uno ínfimo, sea sometida a seres inferiores para que reciba aflicción de aquellos por cuya ocasión cometió la culpa y, por mirar a los cuales, no sólo despreció a Dios, sino que se tornó vil a sí misma; por donde el orden de la divina justicia requiere que el alma sea castigada del fuego material, para que, al igual que el alma, en el orden de la naturaleza, se une al cuerpo para comunicarle vida, así ahora, según el orden de la justicia divina, se una al fuego material, como objeto punible a objeto punitivo para ser afligida por él. Y porque los justos que están en gracia no merecen sino pena pasajera, tanto mayor, desde luego, cuanto mayores pecados cometieron y menos

est, quod ab igne materiali puniuntur temporaliter, quidam tamen diutius, quidam vera brevius, quidam acerbius, quidam levius, secundum quod reatus exigit offensarum: "Necesse enim est, ut dicit egregius doctor Augustinus[1], quod tantum urat dolor, quantum haeserat amor". Tanto enim dificilius quis purgatur, quanto medullis cordis eius intimius amor inhaeserat mundanorum.

5. Amplius, quoniam poena illa debet esse satisfactoria; et satisfactio respicit libertatem voluntatis et statum viae; potissime cum ibi iam non sit status merendi, et poenae illae minime teneant rationem voluntarii: necesse est, quod illud quod deficit ex parte libertatis in voluntate sustinente, suppleatur in acerbitate ex parte poenae. Quia vero gratiam habent qui purgantur, quam quidem ultra perdere non possunt; hinc est, quod nec a tristitia penitus absorberi nec in desperationem incidere nec in blasphemiam possunt nec volunt aliquatenus prosilire; ac per hoc, licet graviter puniantur, longe tamen aliter et mitius quam in inferno: et statum etiam illum indubitanter sciunt alium esse quam istum, in quo sunt illi qui in inferno irremediabiliter cruciantur.

6. Postremo, quia poena illa debet esse expurgatoria; et purgatio illa est spiritualis: necesse est, vel quod ignis ille spiritualem habeat virtutem divinitus sibi datam, vel, ut magis credo[2], ipsa virtus gratiae interius habitantis, adiuta a poena extrinseca, ipsam animan iam pro offensis punitam et a reatuum onere alleviatam purget purgatione sufficienti, ut iam nulla remaneat dissimilitudo ad gloriam. Et quoniam tales spiritus dispositi sunt in summo ad deiformitatem gloriae suscipiendam in se; cum ianua sit aperta et purgatio consummata, necesse est, illos spiritus evolare, in quibus est caritatis ignis sursum levans, et nihil retardans ex parte impuritatis animae vel reatus. Nec enim decet divinam misericodiam seu iustitiam, ut amplius differat gloriam, cum inveniat receptaculum idoneum, et magna sit poena in dilatione praemiorum, nec amplius puniri debeat spiritus iam purgatus.

[1] Lib. XXI *De civ. Dei,* c. 26, n. 4.
[2] Cf. IV *Sent.*, d. 21, p. 1, a. 2, q. 1, et a. 1, q. 2.

penitencia hicieron; por lo mismo, el fuego material los castiga temporalmente, a unos por más largo plazo, a otros por más breve; a unos con mayor rigor, a otros con menos gravedad, según el reato de las ofensas lo pide. "Es, en efecto, necesario, como dice el egregio doctor San Agustín, que tanto atormente el dolor, cuanto estaba entrañado el amor". Así es, en verdad, que, según penetró más la medula del corazón el amor de las cosas mundanales, se hace más difícil de purificarse el hombre.

5. Además, debiendo ser satisfactoria esa pena, y mirando la satisfacción a la libertad propia de la voluntad y al estado de viadores, y, sobre todo, no siendo ya estado de merecer aquél ni teniendo en manera alguna las penas razón de voluntarias, síguese por necesidad que, cuanto falta de parte de la libertad en la voluntad donde se asienta, se supla con la acerbidad de parte de la pena. Pero como los que así son purificados se mantienen en gracia, la cual, a decir verdad, nunca jamás pueden perder, no cabe que sean devorados del todo por la tristeza ni pueden ni quieren incurrir en desesperación o desatarse en blasfemias, y, por esto, castigados gravemente y todo, lo son muy de otra manera, desde luego, y más suavemente que en el infierno, sabiendo, además, con toda certeza que su estado es distinto del estado en que se hallan quienes sin remedio penan atormentados en el infierno.

6. Por último, porque la pena debe ser purificadora, y esta purificación es espiritual, precisa o que el mencionado fuego tenga poder comunicado de Dios sobre el espíritu o que, según veo más creíble, el poder mismo de la gracia que mora en lo interior, con el auxilio de la pena exterior, purifique con purificación suficiente el alma, ya castigada por las ofensas y aligerada del peso de los reatos, de manera que no quede óbice alguno para la gloria. Y porque las tales almas están sumamente dispuestas para recibir en sí la deiformidad de la gloria, y, por otra parte, la puerta está abierta y acabalada la purificación, es necesario que vuelen esas almas en que arde el fuego de la caridad, que levanta en alto, no habiendo ya cosa que retarde por parte de la impureza del alma o del reato. No conviene, en efecto, a la misericordia divina ni a la justicia el diferir por más tiempo la gloria, hallando preparado el receptáculo, y habiendo gran pena en la dilación de los premios, y no debiendo castigarse más al alma purificada ya del todo.

CAPUT III

De antecedentibus ad iudicium, cuiusmodi sunt suffragia ecclesiastica

1. De suffragiis autem ecclesiasticis hoc tenendum est, quod suffragia Ecclesiae prosunt mortuis, suffragia, dico, quae Ecclesia pro mortuis facit, sicut sunt sacrificia, ieiunia, eleemosynae et aliae orationes et poenae voluntarie assumtae pro eorum culpis celerius et facilius expiandis. Prosunt autem mortuis, non quibuscumque, sed "mediocriter bonis", utpote illis qui sunt in purgatorio; "non valde malis", scilicet illis qui sunt in inferno; "nec valde bonis"[1], scilicet his qui sunt in caelo, quin potius e converso eorum merita et orationes suffragantur Ecclesiae militanti, cuius membris multa beneficia impetrant Beati. Prosunt autem secundum magis et minus vel pro diversitate meritorum in mortuis, vel pro caritate vivorum, quae magis sollicitatur pro aliquibus quam pro aliis; et hoc vel ad poenarum mitigationem, vel celeriorem liberationem, secundum quod supernae providentiae dispensatio melius eis viderit expedire.

2. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quoniam primum principium, cum sit optimum, ac per hoc summae severitatis contra malum, debet pariter summae suavitatis esse ad bonum; et ideo, cum ratione severitatis iustitiae iusti, in quibus est reatus culpae, debeant post hanc vitam in purgatorio tormentari, debent etiam ratione suavitatis misericordiae relevari et habere auxilium et munimen, maxime quia in miseria sunt constituti et suis operibus et meritis non possunt amplius se iuvare. Disponere igitur debuit regimen divinae providentiae, suffragia eis conferri ab his qui possunt, salva tamen rectitudine iustitiae, a qua nec debet nec potest dulcedo divinae misericordiae dissentire nec aliquatenus separari. Quoniam igitur rectitudo iustitiae exigit consservationem honoris divini, regiminis universi et qualitatis meriti humani; ideo superni et primi principii providentia summa disposuit, haec suffragia valere defunctis secundum dulcedinem misericordiae et

[1] De hac triplici distinctione cf. IV *Sent.*, lit. Magistri, d. XLV, c. 2, ubi allegat August., *Enchirid.*, c. 109, n. 29. Ibid in *Comment.*, a. 2, agitur de suffragiis Eclesiae pro defunctis, et a. 3, de suffragiis Sanctorum pro vivis.

CAPÍTULO III

De lo que ha de preceder al juicio, como son los sufragios de la Iglesia

1. Respecto a los sufragios de la Iglesia, se ha de saber que aprovechan a los muertos; los sufragios, digo, que la Iglesia hace por los muertos, como son los sacrificios, los ayunos, las limosnas y otras oraciones y aflicciones voluntarias sufridas con el fin de expiar más pronta y fácilmente las culpas de aquéllos. Pero no aprovechan a cualesquiera muertos, sino a los "medianamente buenos", como los que están en el purgatorio, y "no a los del todo malos", quiero decir a los que están en el infierno; "ni a los del todo buenos", esto es, a los que están en el cielo; antes, al contrario, los méritos y las oraciones de éstos se vuelven en provecho de la Iglesia militante, para cuyos miembros obtienen copiosos beneficios los bienaventurados del cielo. Y aprovechan más o menos, ya teniendo en cuenta la diversidad de méritos, en los muertos, ya también la caridad de los vivos, que se afana más en favor de unos que de otros; y esto, bien en orden a la mitigación de las penas, bien en orden a la más pronta liberación, según que la economía de la divina providencia viere qué conviene más a aquéllos.

2. Para la inteligencia de lo ahora dicho téngase en cuenta que el primer Principio, siendo, como es, óptimo, y por lo mismo de suma severidad contra el mal, debe ser igualmente de suma suavidad para con el bien, y, por consiguiente, si, atendida la severidad de la justicia, después de esta vida deben ser atormentados los justos en el purgatorio, en quienes se halla algún reato de culpa, atendida la suavidad de la misericordia, deben también ser aliviados y tener ayuda y protección, tanto más que se hallan en estado deplorable y no les es dado auxiliarse de sus obras y de sus méritos. El gobierno de la divina providencia debió, pues, disponer que en favor de ellos ofreciesen sufragios los capaces de hacerlo, sin menoscabo, por supuesto, de la rectitud de la justicia, de la cual la dulzura de la misericordia divina ni debe ni puede disentir o apartarse en lo más mínimo Y como la rectitud de la justicia exige la conservación del honor divino, del gobierno del mundo y de la condición del mérito humano, la suma providencia del supremo y primer Principio dispuso que estos sufragios tuviesen eficacia para los difuntos según la dulzura de la misericordia y la recti-

rectitudinem iustitiae, servantis honoris divini dignitatem, universi regimen et humani meriti qualitatem.

3. Primo igitur, quoniam in huiusmodi suffragiis servari debet iustitia, quae divini praecipue est conservativa honoris; et honor divinus nihilominus exigit opera satisfactoria et poenalia sibi persolvi pro culpis: hinc est, quod per illa opera habent suffragia fieri, per quae potissime fit satisfactio, et honor recompensatur Deo. Quoniam igitur huiusmodi sunt tres partes satisfactionis: ieiunium, oratio et eleemosyna, et altaris sacrificium, in quo maxime redditur honor debitus Deo propter placentiam illius qui in sacrificio illo offertur: hinc est, quod suffragia Ecclesiae consistunt in huiusmodi operibus satisfactoriis et maxime in Missis celebrandis; secundum quod Gregorius in quarto *Dialogorum* [1] insinuat, aliquos propter Missarum beneficia de poenis magnis celerrime liberatos. Ac per hoc pompa exsequiarum et accuratio funeris et huiusmodi non debent inter suffragia Ecclesiae computari. Propter quod et sanctus Augustinus dicit in libro *De cura pro mortuis agenda* [2], quod "curatio funeris, conditio sepulturae et pompa exsequiarum magis sunt solatia vivorum quam subsidia mortuorum".

4. Amplius, quoniam debet ibi servari iustitia conservativa ordinis et regiminis universi; et haec exigit, ut in communicatione influentiarum salvetur ordo et symbolum [3] inter ea, a quibus et in quae influentiae illae manant; ac per hoc inferius non debeat influere in id quod est supra, neque in id quod est per omnimodam distantiam elongatum: hinc est, quod suffragia Ecclesiae non possunt valere his qui sunt in inferno, quia sunt a corpore Christi mystico penitus separati; unde nulla spiritualis influentia ad eos pervenit nec eis prodest, sicut nec influentia capitis prodest membris a corpore amputatis. Hinc est etiam, quod non prosunt Beatis, quia sunt omnino superiores secundum statum et iam in termino existentes non possunt ad altiora conscendere; sed magis e converso ipsi prosunt nobis et eorum orationes—nam et hoc meruerunt in carne—ideo disposuit ordo divinus, ut etiam ipsis Sanctis Dei orationes offerantur, ut et ipsi suffragentur nobis ad divina beneficia impetranda. Non prosunt ergo eis ecclesiastica suffragia, sed magis nobis prosunt sua. Restat igitur, quod prosunt solis iustis, qui sunt in poenis purgatoriis. Nam ipsi ratio-

---

[1] Cap. 55.—De praecedente cf. IV *Sent.*, d. 15, p. II.
[2] Cap. 2, n. 4.
[3] Scilicet commercium sive convenientia. Eodem sensu ait Aristot., II *De generat. et corrupt.*, text. 25 (c. 4): «In habentibus [elementis] symbolum facilis est transitus [transmutatio].»

tud de la justicia, que salvaguarda la alteza del honor divino, el gobierno del mundo y la condición del mérito humano.

3. Y, ante todo, ya que en estos sufragios debe guardarse la justicia, encargada principalmente de mirar por el honor de Dios, y este honor reclama, sin embargo, que se le pague enteramente por las culpas con obras satisfactorias y penales, se infiere que deberán aplicarse en sufragio obras por las cuales tiene lugar, sobre todo, la satisfacción, y es devuelto el honor de Dios. Y pues son tres los elementos de la satisfacción, a saber: el ayuno, la oración y la limosna y el sacrificio del altar, en el cual principalmente se devuelve a Dios el honor debido, por el deseo de agradar del que se ofrece en este sacrificio; muy bien está que los sufragios de la Iglesia consistan en tales obras satisfactorias y, en especial, en la celebración de misas, según da a conocer San Gregorio en el libro cuarto *De los diálogos,* cómo algunos fueron liberados muy luego de penas grandes por la aplicación de las misas. Y por esto no deben contarse entre los sufragios de la Iglesia la pompa de las exequias y la disposición del cortejo fúnebre y otras cosas por el estilo. Por lo cual dice también San Agustín, en el libro *De cura pro mortuis gerenda,* que "la disposición estudiada del cortejo fúnebre, la preparación de la sepultura y la pompa de las exequias más son consuelo de vivos que ayuda de muertos".

4. Además, debiendo guardarse la justicia, que mira por el orden y el gobierno del mundo, y exigiendo ésta que, en la comunicación de influencias, haya orden y conveniencia entre aquellos de quienes emanan y aquellos otros a quienes van a parar, y, por esto, no debiendo influir lo inferior en lo que está sobre sí ni en lo separado con separación absoluta, síguese que los sufragios de la Iglesia no pueden tener eficacia para los que moran en el infierno, como que se hallan absolutamente separados del cuerpo místico de Cristo, por donde ninguna influencia espiritual llega a ellos ni les aprovecha, al igual que la influencia de la cabeza no aprovecha a miembros amputados del cuerpo. De ahí se deduce también que no aprovechan a los bienaventurados del cielo, porque son muy superiores, atendido su estado, y, habiendo llegado al término, no pueden subir más alto, sino que, por el contrario, ellos sí que nos hacen bien con sus oraciones—pues también esto merecieron en su vida mortal—por lo cual dispuso el orden divino que a los mismos santos de Dios se les ofrezcan oraciones para que nos favorezcan y para impetrar beneficios divinos. No les aprovechan, pues, los sufragios de la Iglesia, más bien a nosotros los suyos. Queda, por tanto, que aprovechan solamente

ne poenae et impotentiae se iuvandi sunt vivis inferiores, ratione vero iustitiae ceteris membris Ecclesiae sunt coniuncti; ita ut merito eis Ecclesiae sanctae merita possint propter symbolum et ordinem suffragari.

5. Postremo, quoniam debet in his servari iustitia, quae pensat exigentiam meritorum; hinc est, quod suffragia illa, quae communiter fiunt pro defunctis, licet omnibus bonis valeant pro modulo suo, his tamen amplius valent, qui magis meruerunt, ut sibi prodessent et valerent, dum erant in statu viae[1]. Illa vero, quae specialiter fiunt pro aliquibus; quia intentio facientis est recta et secundum Deum procedit, et ecclesiastica institutio absque dubio non est cassa: ideo plus valent illis, pro quibus determinate fiunt, licet etiam aliis aliquo modo communicentur. Nec tamen possunt ita aliis subvenire, sicut illi principali personae, pro eo quod, licet sint spiritualia[2], tamen divina iustitia pro maiori culpa maiorem exigit emendam et pro pluribus culpis plures emendas. Unde exemplum de lumine, quod aequaliter illuminat ad unam mensam sedentes, non placet, quia huiusmodi suffragia potius assimilari habent pretiis redemptivis quam huiusmodi influentiis diffusivis. Quantum autem cuilibet determinate valeant, ille certitudinaliter definire habet, cuius est in reatibus et poenis et suffragiis pondus attendere et numerum et mensuram[3].

CAPUT IV

De concomitantibus iudicium, sicut est conflagratio ignium

1. Deinde aliquid adiiciendum est de concomitantibus iudicium, quae sunt duo, scilicet conflagratio ignium mundanorum et resurrectio corporum[4].

2. De conflagratione igitur hoc tenendum est, quod ignis praecedet faciem iudicis, quo terrae facies exuretur, ita quod *figura huius mundi*[5] mundanorum ignium conflagratione peribit, sicut factum est aquarum inundatione diluvium. Dicitur autem transire figura huius mundi non quantum ad destructionem totalem huius mundi sensibilis, sed

[1] Cf. IV *Sent.*, lit. Magistri, d. XLV, c. 2, verba August., *Enchirid.*, c. 109, n. 29, allata.

[2] Vide Bonav., tom. V, *Quaest de perfec. evang.*, 4, a. 3, ad. 9.

[3] *Sap.*, 11, 21: *Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti.*

[4] De his duobus agitur in hoc et seq. cap.

[5] *I Cor.*, 7, 31: *Praeterit enim figura*, etc.—De diluvio cf. *Gen.* 7, 1 seqq. Vide etiam II *Petr.*, 2, 5, et 3, 6 seqq.

a los justos que están penando en el purgatorio. Ellos, en efecto, atendida la pena y la imposibilidad de ayudarse, son inferiores a los vivos; atendida, empero, la justicia, están unidos con los demás miembros de la Iglesia, de tal manera que bien pueden favorecerles los méritos de la santa Iglesia dentro de la conveniencia y del orden.

5. En fin, porque en esto debe guardarse la justicia, que pesa con cuidado la exigencia de los méritos, los sufragios que se ofrecen por los difuntos en general, bien que sean de provecho en su medida a todos los difuntos, más benefician a los que en el estado de viadores más merecieron que les aprovechasen y favoreciesen. Y los que se ofrecen por algunos en particular, supuesto que la intención de quien así lo hace es recta y procede según Dios, y la institución de la Iglesia no es ciertamente inútil, favorecen por esto más a los que concretamente se dirigen, aunque por alguna manera de comunicación lleguen también a otros. No pueden, con todo, favorecer a otros como a la determinada persona principal, porque, si bien se trata aquí de cosas espirituales, la justicia divina exige mayor castigo por mayor culpa y por muchas culpas muchos castigos. Así que no hace al caso la comparación con la luz que alumbra por igual a los que están sentados a una misma mesa, pues los tales sufragios deben compararse más bien con las costas de redención que con irradiaciones que se difunden. Cuanto favorecen a cada uno en concreto sólo puede determinar con certeza aquel a quien es dado apreciar el peso y el número y la medida en los reatos y en las penas.

CAPÍTULO IV

De lo que ha de acompañar al juicio, cual es la conflagración de fuegos

1. Se ha de añadir también algo sobre las cosas que han de acompañar al juicio, que son dos: la conflagración de los fuegos del mundo y la resurrección de los muertos.

2. Por lo que hace a la conflagración, se ha de saber que a la presencia del juez se adelantará el fuego que abrase la faz de la tierra, de manera que *la apariencia de este mundo* perecerá por el concurso de los fuegos del mundo, como ocurrió en el diluvio por la inundación de las aguas. Y se dice pasar la apariencia de este mundo no refiriéndose a la destrucción total del mundo sensible, sino porque, por la acción

quia per actionem illius ignis omnia elementaria inflammantis consumentur vegetabilia et animalia, purgabuntur et innovabuntur elementa, maxime aër et terra, purgabuntur iusti et adurentur reprobi; quibus factis, cessabit etiam motus caeli, ut sic, completo numero electorum, fiat quodam modo innovatio et praemiatio corporum mundanorum [1].

3. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia principium rerum universale, cum sit sapientissimum; etsi in omnibus, quae agit, attendat ordinem sapientiae, potissime autem in his debet attendere, quae spectant ad consummationem; ut sic non discordet primum a medio, nec medium a postremo, sed in cunctis congruentissime ordinatis appareat illius primi principii sapientia ordinans et bonitas et altitudo. Quoniam ergo Deus secundum sapientiam suam ordinatissimam cunctum mundum istum sensibilem et maiorem fecit propter mundum minorem, videlicet hominem [2], qui inter Deum et res istas inferiores in medio collocatus est; hinc est, quod, ut omnia sibi invicem congruant, et habitatio cum habitatore habeat harmoniam, homine bene instituto, debuit mundus iste in bono et quieto statu institui; homine labente, debuit etiam mundus iste deteriorari; homine perturbato, debuit perturbari; homine expurgato, debuit expurgari; homine innovato, debuit innovari; et homine consummato, debuit quietari [3].

4. Primo ergo, quoniam mundus iste perturbari debet, homine perturbato, sicut stetit cum stante et quodam modo cecidit cum labente; et in futuro iudicio propter severitatem iudicis ostendendam, necesse est omnium corda terreri, et peccatorum maxime, qui universorum Dominum contempserunt, ut sic omnis creatura divinum accipiat zelum [4] et conformetur auctori, conformetur etiam habitatori: necesse est, totius orbis cardine horribilissime commoveri. Et quia nihil intensius et velocius et horribilius in agendo commovet alia elementa quam ignis hinc inde ex omni parte concurrens; hinc est, quod necesse est quod ipsius iudicis faciem ignis praecedat non ex una parte tantum, sed ex omni parte mundi, ut sit ibi concursus ignis elementaris et terrestris, ignis purgatorii et etiam infernalis, ut per infernalem reprobi adurantur, per purgatorium iusti purgentur, per terrestrem haec terrae nascentia consumantur, per ele-

[1] De hoc cap. vide IV *Sent.*, d. 47, a. 2, et d. 48, a. 2.
[2] Cf. supra Prolog., § 2, et p. II, c. 4 in fine.
[3] Vide *Glossam in Isai.*, 30, 26; Bonav., tom. IV, pag. 989, nota 7.
[4] Respicitur *Sap.*, 5, 18: *Accipiet armaturam zelus illius et armabit creaturam ad ultionem inimicorum.* Subinde respicitur *Math.*, 24, 29: *Virtutes caelorum commovebuntur.*

de tal fuego que inflamará los cuerpos elementales, serán abrasados los vegetales y los animales, se purificarán y renovarán los elementos, sobre todo el aire y la tierra, y se acrisolarán los justos y arderán los réprobos, pasado lo cual cesará la perturbación del cielo, para que así, completado ya el número de los escogidos, tenga lugar en cierto modo la innovación y la remuneración de los seres del mundo.

3. Lo predicho se entenderá por el razonamiento que sigue: como el Principio universal de las cosas sea sapientísimo, si en todo cuanto hace mira el orden de la sabiduría, muy principalmente debe mirarlo en lo que se refiere a la consumación de las cosas, para que así no haya discordancia entre el principio y el medio, ni entre el medio y el fin, sino que, en la ordenación aptísima de todo, resplandezca la sabiduría ordenadora, y la bondad, y la alteza de dicho primer Principio. Y pues Dios, según su sabiduría ordenadísima, hizo todo este mundo sensible y grande por el mundo pequeño, que es el hombre, puesto en medio entre Dios y estas cosas inferiores; para que haya correspondencia en todo y haya armonía entre la morada y el que mora en ella, asentado el hombre en el bien, debió también establecerse ese otro mundo en estado de bien y de paz; cayendo el hombre, debió también el mundo ir a menos; desordenándose el hombre, debió también alterarse; purificado el hombre, debió también purificarse; renovado el hombre, debió renovarse, y consumado el hombre, debió consumarse.

4. Y en primer lugar, ya que desarreglándose el hombre debe desarreglarse el mundo, así como se mantuvo en orden mientras aquél se mantenía también, y cayó en cierto modo cuando aquél caía, es también necesario que, en el juicio que ha de sobrevenir, para ostentación de la severidad del juez, los corazones, sobre todo de los pecadores, que menospreciaron al Señor del mundo, se llenen de terror, para que así toda la creación experimente en sí el celo divino y se conforme al autor al mismo tiempo que se conforma al morador; y necesario, digo, que los cimientos del mundo se conmuevan de manera horribilísima. Y porque nada por su actividad conmueve los otros elementos más intensa, y pronta, y horriblemente que el fuego, que lo embiste todo por todas partes, es necesario que a la aparición del juez preceda el fuego no ya por un lado, sino por todos los del mundo; de suerte que haya concurso del fuego elemental y del terrestre, del fuego del purgatorio y del infierno, para que por el fuego infernal ardan los réprobos, por el del purgatorio se purifiquen los justos, por el terrestre se consuma cuanto de la tierra proviene, por el elemental se adelgacen y se dispongan los elmentos para el aspecto que han de pre-

mentarem elementa subtilientur et ad innovationis faciem disponantur, et simul cum hoc cetera conturbentur, ut non solum homines et daemones, verum etiam Angeli videntes terreantur.

5. Rursus, quoniam mundus iste purgari debet cum homine expurgando; et homo in statu finalis temporis indiget purgari a scoria avaritiae et malitiae, sicut in primo tempore a faece luxiriae; indiget etiam purgari et velociter et intime et perfecte; hinc est, quod sicut mundus prius deletus est et quodam modo purgatus per elementum aquae, quod est frigidum, contra ardorem et faecem luxuriae; sic finalis mundus per ignem propter refrigerium caritatis [1] et frigus malitiae et avaritiae, quae regnabunt in fine quasi in ipsius mundi senectute. Quae quia maximae sunt adhaerentiae, necesse est, quod purgans sit actionis intimae, violentae et acceleratae: quod non contingit reperiri in elemento alio quam in igne. Et ideo sicut factum est aquarum inundatione dilivium, sic per actionem ignis huius mundi sensibilis facies exuretur [2].

6. Amplius, quoniam mundus iste innovari debet cum homine innovato; nec innovari potest aliquid in novam formam, nisi perdat vetustam et quodam modo disponatur dispositione nova superinducta: hinc est, quod cum ignis maxime habeat virtutem expulsivam formae extraneae, habeat etiam vim subtiliativam et caelesti naturae cognatam; ideo per ipsum debet fieri purgatio simul et innovatio, ita quod, cum geminam habeat efficaciam, quantum ad aliquam iudicis adventum praecedit, quantum autem ad reliquam habet sequi. Et cum innovatio sit ad novitatem, quae amplius non redit ad vetustatem; ac per hoc ad novitatem incorruptibilem, quam dare non est in potentia alicuius creaturae: hinc est, quod licet in illa purgatione et innovatione ignis aliquid agat per naturalem virtutem, ut inflammare, purgare, rarefacere et subtiliare, tamen necesse est, quod cum illa virtute naturali sit virtus operans supra naturam, cuius imperio fiet conflagrationis initium, et cuius etiam virtute fiet nihilominus complementum.

7. Postremo, quoniam mundus iste debet consummari, homine consummato; et tunc est homo consummatus, quando in gloria completus erit numerus electorum, ad quem quidem statum omnia tendunt sicut ad finem ultimum et completum: necesse est, facta completione illius numeri,

[1] *Matth.*, 24, 12: *Et quoniam abundavit iniquitas, refrigescet caritas multorum.— Serm. 48 ad Fratres in eremo* (inter opera Augustini): «Omnia in homine senescunt vitia, sola avaritia iuvenescit.»

[2] II *Petr.*, 3, 10: *Caeli magno impetu transient, elementa vero calore solventur, terra autem et quae in ipsa sunt opera exurentur.*

sentar al innovarse y, junto con esto, todas las demás cosas se perturben también, a fin de que no sólamente los hombres y los demonios, sino hasta los ángeles, viéndolo, se llenen de terror.

5. Además, como el mundo debe purificarse con el hombre sometido a la purificación, y el hombre viador al fin de los tiempos necesita ser limpiado de la sordidez de la avaricia y de la malicia, como en los principios del tiempo de las heces de la lujuria, y necesita ser purificado no sólo pronta, sino también íntima y perfectamente, síguese que, así como el mundo fué antes destruído y en cierta manera purificado por el elemento del agua, la cual es fría, en oposición al ardor y hez de la lujuria, así el mundo que fenece lo será por el fuego, a causa del enfriamiento de la caridad y del hielo de la malicia y de la avaricia, que reinarán al fin, como quien dice, en la vejez del mundo. Y entrañándose muchísimo estos vicios, es necesario que lo que ha de sacarlos sea de eficacia íntima, violenta y pronta, condiciones que no se ven en ningún otro elemento como en el fuego. Y por esto, como se verificó el diluvio por la inundación de las aguas, así la faz del mundo sensible será arrasada por la acción del fuego.

6. Añádase a esto que, debiendo innovarse el mundo junto con el hombre que se innova, y no siendo posible tomar nueva forma sin perder la anterior y disponerse en algún modo sobrevestida de una disposición nueva, síguese que, teniendo el fuego en grado máximo virtud de expeler toda forma extraña a sí, y teniendo también fuerza para sutilizar con cualidades afines a las de los cuerpos celestes, por él debe hacerse la purificación a la par que la innovación; de suerte que, poseyendo esa doble eficacia, en parte debe preceder la venida del juez, en parte debe seguirle. Y como la innovación se ordena a un nuevo estado, que ya no volverá al antiguo, y, por lo mismo, a un nuevo estado de incorrupción, que, por cierto, no está en mano de criaturas el darlo, síguese que si bien el fuego en aquella purificación e innovación ha de hacer algo por su propia virtud natural, como es inflamar, purificar, enrarecer y sutilizar, es, con todo, necesario que, junto con esa virtud natural, haya otra virtud que obre sobre la naturaleza, por cuya aplicación tendrá principio la conflagración, al igual que se completará por ella.

7. Por último, como quiera que este mundo debe ser consumado, consumado el hombre, y entonces se dice consumarse el hombre cuando se completare en la gloria el número de los escogidos, al cual estado, por cierto, tiende todo como a fin último y completo, es necesario que, com-

terminari et quietari motus naturae caelestis; necesse est etiam, terminari transmutationes elementares; necesse est etiam per consequens, terminari generationem, quae est in animalibus et in plantis. Cum enim omnia ista ordinentur ad formam nobilissimam, quae quidem est anima rationalis; posito statu in animabus, necesse est, statum et complementum poni in ceteris praecedentibus. Et ideo corpora caelestia, habita quiete et luminis plenitudine, dicuntur remunerari. Elementa vero, quae amplius non habent vim multiplicandi per transmutationem mutuam, dicuntur interire, non quantum ad substantiam, sed quantum ad actionem et passionem mutuam, et hoc maxime quantum ad qualitates activas. Vegetabilia vero et sensibilia, quia non habent potestatem ad vitam perpetuam et durationem sempiternam, qualis competit statui illius nobilitatis; necesse est in propria natura consumi, ita tamen, quod salvantur in principiis et quodam modo in simili, videlicet in homine, qui similitudinem habet cum omni genere creaturae[1]; et ideo in ipsius innovatione et glorificatione possunt dici omnia innovari et quodam modo praemiari.

CAPUT V

DE CONCOMITANTIBUS IUDICIUM, SICUT EST RESURRECTIO CORPORUM

1. De resurrectione autem corporum hoc tenendum est, quod omnium corpora hominum in generali resurrectione resurgent, nulla in eis existente distantia quantum ad ordinem temporis, sed magna quantum ad ordinem dignitatis. Nam mali surgent cum suis deformitatibus et poenalitatibus, miseriis et defectibus, quos habuerunt in statu viae. In bonis autem "natura servabitur, et vitia detrahentur"[2], et omnes resurgent integro corpore et plena aetate et debita mensura membrorum: ut sic omnes Sancti occurrant *in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi*. Surgent autem tam in bonis quam in malis corpora eadem numero, quae prius et ex eisdem partibus constituta, salva totius veritate naturae non solum quantum ad membra prin-

[1] Cf. Bonav., tom. III, pag. 40, nota 8, ex Augustino et Gregorio loci allegati.
[2] August., XXII *De civ. Dei*, c. 17.

pletándose dicho número, terminen y se aquieten las perturbaciones de los cuerpos celestes y que, asimismo, se acaben las transformaciones de los elementos y que, por consiguiente, cese la generación, que es propia de los animales y de las plantas. Pues, ordenándose todo esto a la naturaleza nobilísima, cual es el alma dotada de razón, fijado el fin en las almas, es necesario que haya también fin y complemento en todas las demás cosas susodidas. Y así los cuerpos celestes, obtenida la paz y la plenitud de luz, dícese que son remunerados. Los elementos, empero, que carecen ya del poder de multiplicarse por mutua transmutación, se dice que perecen no ciertamente en cuanto a la substancia, sino sólo en cuanto a la actividad y pasividad de la mutua influencia, y, sobre todo, en cuanto a las propiedades activas. Los vegetales y los dotados de sensibilidad, ya que no tienen capacidad de vida perpetua y duración sempiterna, cual conviene a estado de tanta nobleza, es necesario que se consuman en la propia naturaleza, pero de manera que perduren en los principios y en cierto sentido en lo semejante; esto es: en el hombre, que tiene semejanza con todo linaje de criaturas y, por lo mismo, puede decirse que en su innovación y glorificación son de alguna manera innovadas y premiadas todas las cosas.

CAPÍTULO V

DE LO QUE HA DE ACOMPAÑAR AL JUICIO, COMO ES LA RESURRECCIÓN DE LOS CUERPOS

1. En lo referente a la resurrección de los cuerpos, se ha de establecer que en el juicio universal resucitarán los cuerpos de todos los hombres, sin distinción alguna en cuanto al orden del tiempo, bien que la haya grande en cuanto al grado de excelencia. Porque los malos resucitarán con sus fealdades y penalidades, miserias y defectos, que tuvieron en el estado de viadores. En los buenos, empero, "salva la condición particular de cada uno, serán quitados los defectos", y todos resucitarán con el cuerpo íntegro, cual corresponde a la edad madura, y con los miembros proporcionados, para que así todos los santos salgan al encuentro, *cual varones perfectos, según la medida de la edad cumplida de Cristo*. Resucitarán, con todo, así en los buenos como en los malos, los mismos cuerpos numéricamente que antes y, formados de las mismas partes, salva la identidad de la naturaleza toda entera, no sólo en cuanto a los principales

cipalia et humiditatem radicalem, verum etiam salvis capillis[1] et ceteris membris, quae faciunt ad decentiam corporis; ita quod "in quascumque auras vel sinus naturae pulvis humani corporis cedat, ad eam animam redibit, quae ipsum primitus, ut viveret et cresceret, animavit".

2. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia primum principium, eo ipso quod primum et summum et sufficientissimum, ac per hoc principium est naturarum, gratiarum et praemiorum, principium etiam potentissimum, clementissimum et iustissimum; et licet secundum quandam appropriationem[2] sit potentissimum in constitutione naturarum et clementissimum in collatione gratiarum et iustissimum in retributione stipendiorum; tamen singula sunt in singulis, quia summa potentia, clementia et iustitia nullatenus possunt ab invicem separari. Et ideo in opere retributionis necesse est quod ipsa fiat, secundum quod exigit rectitudo iustitiae et reformatio gratiae et completio naturae. Quoniam ergo iustitia neccessario requirit, ut homo, qui meruit vel demeruit non in anima solum nec in corpore solum, sed in anima simul et corpore, puniatur vel praemietur in utroque; reformatio etiam gratiae requirit, ut totum corpus assimiletur Christo capiti, cuius corpus mortuum necessarium fuit resurgere, cum unitum esset inseparabiliter Dinivitati; completio vero naturae requirit, ut homo constet simul ex corpore et anima tanquam ex materia et forma, quae mutuum habent appetitum et inclinationem mutuam[3]: necesse est, resurrectionem esse futuram, exigente hoc constitutione naturae, infusione gratiae et retributione iustitiae, secundum quas tota universitas habet regi. Et ideo ex his tribus omnia clamant hominem resuscitandum, ut omnis tollatur excusatio illis qui contra hanc veritatem fidei obsurdescunt, et merito contra tales universus *pugnet orbis terrarum*[4].

3. Primo igitur, quoniam resurrectio debet esse secundum exigentiam ordinis divinae iustitiae; et divina iustitia reddit unicuique quod suum est pro loco et tempore; et omnis anima corpori semel et ad punctum temporis unita vel habet in eo culpam, vel gratiam: necesse est, quod omnes resurgant. Et quia distinctus debet esse status retributionis a statu viae, et resurrectio spectat ad statum retribu-

---

[1] *Luc.*, 21, 18: *Et capillus de capite vestro non peribit*.—Seq sententia est August., *Enchirid.*, c. 88, n. 23.—De hoc cap. vide IV *Sent.*, d. 43, a. 1, et d. 44, p. 1 per totam.
[2] Cf. supra p. 1, c. 6.
[3] Vide Aristot., I *Phys.*, text. 81 (c. 9), et August., XII *De Gen. ad lit.*, c. 35, n. 68.
[4] *Sap.*, 5, 21: *Et pugnabit cum illo orbis terrarum contra insensatos.*

miembros y al humor radical, sino también salvos los cabellos y demás miembros que se refieren a la armonía del cuerpo, de manera que "en alas de cualquier viento o en cualquier seno de la tierra que vayan a parar las cenizas del cuerpo humano, volverá éste a juntarse con la misma alma que lo informó antes para que tuviese vida y desarrollo".

2. Se entenderá esto por el siguiente razonamiento: como el primer Principio, por lo mismo que primero y sumo, es también universalísimo y suficientísimo, y por esto es el origen de las naturalezas, de las gracias y de los premios; principio, además, poderosísimo, clementísimo y justísimo, aunque por cierta apropiación sea poderosísimo en la constitución de las naturalezas, y clementísimo en la donación de las gracias, y justísimo en el reparto de las recompensas; cada uno de estos atributos, con todo, tiene su parte en cada obra de éstas, como quiera que el poder, la clemencia y la justicia de ninguna manera pueden separarse entre sí. Y, por esto, la retribución es de rigor se haga según lo exige la rectitud de la justicia, y la reformación de la gracia, y la perfección de la naturaleza. Y pues la justicia reclama necesariamente que el hombre, que mereció o desmereció no sólo en el alma ni sólo en el cuerpo, sino en alma y cuerpo juntos, sea castigado o premiado en ambos; y la reformación de la gracia requiere que el cuerpo todo entero se asemeje a Cristo, que es cabeza, cuyo cuerpo muerto, por estar unido inseparablemente a la divinidad, era necesario que resucitase; y la perfección de la naturaleza requiere que el hombre conste de cuerpo y alma juntos, como de materia y forma, que tienen mutua inclinación y mutua necesidad; por fuerza se ha de verificar la resurrección, como quiera que la reclaman así la constitución de la naturaleza, la infusión de la gracia y la retribución de la justicia, según las cuales debe regirse la totalidad de las cosas. Y así, como por estas tres bocas, todo pide la resurrección del hombre, a fin de quitar toda excusa a quienes se hacen sordos para no oír esta verdad de la fe y justificar por qué *todo el universo lucha contra ellos.*

3. Y primeramente, porque la resurrección ha de ser según exigencias del orden de la justicia divina, y la justicia da a cada cual lo suyo, conforme al lugar y tiempo, y toda alma, luego al unirse con el cuerpo siquiera por un instante, tiene en él o culpa o gracia, es necesario que todos resuciten. Y porque el estado de la retribución debe ser distinto del de viadores, y la resurrección dice referencia al estado de la retribución, para que el orden del mundo no se

tionis; ut non confundatur ordo universi, et ut fides habeat meritum, quae credit quod non videt, et ut certius et clarius appareat aequitas divinae iustitiae, et ut simul fiat consummatio et retributio finalis in Angelis et hominibus: requirit hoc divina iustitia, ut omnes resurgant simul, quantum est de lege communi. Quod dico propter Christum et eius beatissimam Matrem, gloriosam Virginem Mariam. Quia vero malis debetur poena et miseria et bonis gloria; ideo, etsi simul resurgant in tempore, valde tamen dissimiles erunt in conditione. Nam quia malis resurrectio non est ad vitam, sed ad supplicium[1]; necesse est, quod ipsi cum infirmitatibus, deformitatibus et defectibus suscitentur.

4. Rursus, quia resurrectio debet esse secundum exigentiam consummationis gratiae; et perfecta gratia facit nos conformes Christo, capiti nostro, in quo nullus fuit defectus membrorum, sed perfecta aetas et statura debita et effigies formosa: opportunum est, quod boni suscitentur in optimis conditionibus; ac per hoc necesse est quod in eis vitia detrahantur, et natura servetur. Opportunum etiam est, ut, si aliquod membrum deerat, suppleatur; si aliqua erat superfluitas, auferatur; si aliqua membrorum deordinatio, corrigatur; si parvulus erat, ad quantitatem aetatis Christi, quam habebat in resurrectione, licet "non in mole"[2], divina virtute deducatur; si decrepitus, ad eandem aetatem reducatur; si gigas, si nanus, ad mensuram congruam limitetur; ut sic omnes integri et perfecti occurrant ***in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi.***

5. Postremo, quia resurrectio debet esse secundum exigentiam perfectionis naturae; et natura spiritus rationalis exigit, quod vivificet corpus proprium, quia "proprius actus in propria materia habet fieri"[3]: necesse est, quod idem corpus numero resurgat, alioquin non esset resurrectio vera. Requirit etiam natura animae rationalis et immortalis, quod sicut habet esse perpetuum, sic corpus habeat, cui perpetuo influat vitam; ac per hoc corpus, quod animae unitur, ex ipsa unione ordinationem habet ad incorruptionem perpetuam, ita tamen, quod illud, in quo consistit substantia totius corporis, sicut sunt membra principalia et etiam humiditas radicalis et caro secundum speciem, habeat ordinationem necessariam; alia vero, scilicet caro secundum materiam[4] et partes, quae sunt de bene esse corporis, habeant ordinationem de congruo: et ideo primae partes sunt

---

[1] *Ioan.*, 5, 29. [2] Ut ait August., XXII *De civ. Dei*, c. 14.
[3] Aristit., II *De anima*, text. 26 (c. 2).
[4] De hac Aristotelica distinctione carnis cf. Bonav., tom. II, pag. 734, **nota 3.**

perturbe y la fe, que cree lo que no ve, tenga mérito, y para que se manifieste más cierta y claramente la equidad de la justicia divina, y al mismo tiempo tenga lugar la consumación y retribución en los ángeles y en los hombres, requiere también la justicia divina que todos resuciten a una, los comprendidos, digo, en la ley general. Digo esto por Cristo y por su beatísima Madre, la gloriosa Virgen María. Y porque a los malos corresponde pena y miseria y a los buenos gloria, aun resucitando igualmente, atendido el tiempo, serán muy desemejantes en la condición. En efecto, siendo la resurrección en los malos no para la vida, sino para el suplicio, es necesario que resuciten con sus flaquezas, deformidades y defectos.

4. Además, pues la resurrección debe ser según las exigencias de la consumación de la gracia, y la gracia perfecta nos hace conformes a Cristo, nuestra cabeza, quien no tuvo defecto alguno en los miembros, sino perfecta edad y estatura proporcionada y semblante hermoso, es conveniente que los buenos resuciten en las mejores condiciones, y, por esto, necesario también que se quiten de ellos los defectos, salva, empero, la naturaleza. Es también conveniente que si faltaba algún miembro, se supla la falta; si había alguna superfluidad, se quite; si algún desorden en los miembros, se corrija; si alguien era párvulo, le sea dada por virtud divina la cuantía de la edad de Cristo, esto es, la que tenía en la resurrección, bien que "no igual en la mole"; si decrépito, se le retraiga a la misma edad; si gigante o enano, se le acondicione a conveniente estatura, para que así todos salgan íntegros y perfectos al encuentro, ***cual varones perfectos, según la medida de la edad de Cristo.***

5. Por último, debiendo ser la resurrección conforme a las exigencias de la perfección de la naturaleza y exigiendo la naturaleza del alma dotada de razón que dé vida a su propio cuerpo, ya que "el acto propio ha de verificarse en materia propia", es necesario que resucite el mismo cuerpo numéricamente; de otra manera no sería resurrección verdadera. Exige también la naturaleza del alma racional e inmortal que, como es perpetua en su ser, así tenga también cuerpo a quien comunicar la vida perpetuamente, y por esto el cuerpo que se une al alma, por la unión misma está ordenado a la incorrupción perpetua; de tal manera, sin embargo, que aquello en lo que consiste la substancia de todo el cuerpo, como son los miembros principales y el humor radical y la carne según la especie, está ordenado de manera necesaria; pero lo demás, a saber: la carne según la materia y las partes que se refieren a la perfección del cuerpo, se ordenan por congruencia; y así, las primeras partes men-

ordinatae ad resurrectionem secundum ordinem necessitatis, aliae vero omnes secundum ordinem congruitatis. Quem quidem ordinem quia Deus impressit naturae; et natura non potest perficere, quia non potest mortuum suscitare; et ipsa divina providentia nihil debuit facere frustra [1]: necesse est, quod ipsius virtute reparetur corpus idem numero et immortale et ex omnibus partibus constitutum, et salva tota veritate naturae. Cum autem haec natura non habeat in potestate, sed solum in appetitu, quia nec idem corpus numero destructum reparare potest, cum non possit in totam rei substantiam, nec corpus immortale possit efficere, cum omne per naturam generabile sit corruptibile [2], nec dispersa colligere: necesse est, quod resurrectio non seminalibus nec naturalibus causis, sed primordialibus attribuatur, ut fiat secundum cursum mirabilem et supernaturalem et divinae imperium voluntatis.

CAPUT VI

DE CONSEQUENTIBUS AD IUDICIUM, SICUT EST POENA INFERNALIS

1. Consequenter de consequentibus ad iudicium est dicendum; quae sunt duo, scilicet poena infernalis et gloria caelesti [3].

2. De poena igitur infernali hoc tenendum est, quod poena infernalis est in loco corporali deorsum, in quo aeternaliter affligentur omnes reprobi, tam homines quam spiritus et etiam corpora—nec tamen corpora illa consumet, sed semper affiiget—alios plus, alios minus secundum exigentiam meritorum. Huiusmodi autem afflictioni ignis coniuncta erit afflictio secundum omnes sensus, coniuncta erit poena vermis et carentia visionis Dei, ita quod in his poenis erit varietas et cum varitate acerbitas et cum acerbitate interminabilitas, ut ad reproborum supplicium *tormentorum fumus ascendat in saecula saeculorum* [4].

3. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia, cum primum principium, eo ipso quod primum, sit

[1] Cf. supra pag. 458, nota 3.—Quod idem numero corpus destructum reparari non possit a natura, docet Aristot.; cf. Bonav., tom. IV, pag. 888, nota 2.

[2] Vide supra pag. [illegible], notam [illegible].—De causis seminalibus, etc., vide II *Sent.*, d. 18, a. 1, q. 2 in corp., ex qua quaedam supra pag. [illegible], nota [illegible].

[3] De quibus in hoc et seq. cap.

[4] *Apoc.*, 14, 11.—De hoc cap. vide IV *Sent.*, d. 44, p. II per totam, et d. 50, p. II, a. 2 (de verme).

cionadas se ordenan a la resurrección según orden de necesidad, mientras las otras sólo según orden de congruencia. Y porque Dios imprimió este orden a la naturaleza y la naturaleza por sí no puede llevarlo a la perfección, ya que no le es dado resucitar lo muerto, y, por otra parte, la misma Providencia divina nada hubo de hacer en balde, es necesario que por virtud de ésta se restablezca el mismo cuerpo atendido el número, inmortal y formado de todas las partes, salva, además, del todo la identidad de la naturaleza. Y como esto no es atribución, sino sólo propensión de la naturaleza, porque ni puede restablecer numéricamente el mismo cuerpo ya destruído, por no alcanzar su poder a la substancia toda entera; ni puede hacer un cuerpo inmortal, por ser corruptible cuanto procede de generación natural; ni puede reunir lo que está desparramado, es necesario que la resurrección se atribuya no a causas seminales ni naturales, sino a las primeras, de manera que se verifique conforme a un proceso maravilloso y sobrenatural y según la ordenación de la voluntad divina.

CAPÍTULO VI

DE LO QUE HA DE SEGUIR AL JUICIO, COMO ES LA PENA INFERNAL

1. Ahora corresponde tratar de las cosas que han de seguir al juicio, que son dos: la pena infernal y la gloria celestial.

2. En orden a la pena infernal se ha de saber esto: que la pena infernal se verifica en un lugar material situado debajo de tierra, en el cual serán atormentados eternamente todos los réprobos, así hombres como espíritus malos. Y serán atormentados por un mismo fuego material, que abrasará y afligirá a espíritus y cuerpos—sin consumir, con todo, los cuerpos, bien que los atormente siempre—a unos más, a otros menos, según lo hayan merecido. Y con este tormento del fuego tendrán también su tormento todos los demás sentidos, y se unirá la pena del gusano y la privación de la vista de Dios, de manera que en esas penas habrá variedad, y junto con la variedad habrá acerbidad, y junto con la acerbidad habrá interminabilidad, a fin de que se verifique, para suplicio de los réprobos, *que el humo de los tormentos de ellos subirá en los siglos de los siglos.*

3. Para entender esto obsérvese que siendo sumo el primer Principio, por lo mismo que es primero, cuanto tie-

summum, quidquid habet habet in summo; ideo necesse est, ipsum esse rectissimum. Cum ergo in retribuendo agat secundum rectitudinem; sicut contra se facere non potest nec se negare[1] nec suam iustitiam impugnare: sic necessario, sua rectitudine exigente, oportet, quod peccatum puniatur secundum quantitatem culpae, in his maxime, qui, legem misericordiae contemnentes, per impoenitentiam impegerunt in severitatem iustitiae. Quoniam ergo severitatis iustitiae est considerare culpam non solum quantum ad radicem, verum etiam quantum ad circumstantias aggravantes; congruentissimum est, ut iudex iustus poenas debitas ab impiis exigat usque ad ultimum quadrantem[2], ut sic non remaneat "dedecus peccati sine decore iustitiae"; et sicut manifesta est potestas in creando et sapientia in gubernando et clementia in reparando, sic manifestetur summa iustitia in puniendo. Quoniam ergo divina iustitia peccatorem impium debet punire secundum exigentiam culpae; et culpa mortalis, ad quam succedit finalis impoenitentia, ipsa habet rationem deordinationis perpetuae, deordinationis libidinosae, deordinationis multimodae; necesse est, quod ipsa puniatur poenarum aeternitate, acerbitate et multiformitate.

4. Primo igitur deordinationis perpetuae poena debet esse perpetua, quia peccatum, quod quis committit et de quo nunquam poenitet, perpetuo in anima durat et a vita perpetua, scilicet Deo, separat et a voluntate procedit, quae in peccato vellet perpetuo delectari. Et licet delectatio illa transiens sit momentanea, quia tamen deordinatio tenet rationem perpetuitatis; poena deordinationi respondens debet habere carentiam finis; ut, sicut homo in suo perpetuo[3] finem non apposuit a peccato recedendo, sic Deus in suo perpetuo non desistat a puniendo; et sicut contra infinitum peccavit, sic poenam habeat infinitam; et quia non potest habere poenam infinitam intensione, habeat saltem duratione; et sicut voluntas eius post mortem semper malo adhaeret sine susceptione poenitentiae, sic Deus semper affligat sine immutatione sententiae, requirente hoc perpetuitate deordinationis in impiis damnatis.

5. Rursus, quoniam deordinationis libidinosae poena debet esse afflictiva, quia delectatio punitur per tristitiam contrariam; et spiritus rationalis in peccando convertit se ad bonum proprium et ut nunc et partiale libidinose aman-

[1] II *Tim.*, 2, 13: *Negare se ipsum non potest.*

[2] Respicitur *Matth.*, 5, 26: *Non exies inde, donec reddas novissimum quadrantem.* Seq. sententia est August., *De lib. arb.*, c. 5, n. 44.

[3] Libero arbitrio seu voluntate semper peccandi. Cf. Bonav. tom. IV, pag. 922, nota 1.

ne lo tiene en proporción suma, por lo cual es necesario que sea rectísimo. Y porque en el retribuir se conduce conforme a rectitud, como no puede obrar en contra de sí, no puede tampoco negarse a sí mismo ni contravenir su justicia; y así, por exigirlo su rectitud, es necesario, de toda necesidad, que se castigue el pecado según la cuantía de la culpa, sobre todo en quienes, menospreciando la ley de la misericordia, dieron, por la impenitencia, contra la severidad de la justicia. Y porque toca a la severidad de la justicia mirar la culpa no solamente en cuanto a la raíz, sino también en cuanto a las circunstancias agravantes, es muy conveniente que el justo Juez exija de los impíos las penas debidas hasta el último ochavo, y así no quede "el deshonor del pecado con mengua del honor debido a la justicia"; y según es manifiesto el poder en la creación, y la sabiduría en el gobierno, y la bondad en la reparación, se manifieste asimismo la suma justicia en el castigo. Y pues la justicia divina debe castigar al impío según merece la culpa, y la culpa mortal, a la que sigue la impenitencia final, tiene en sí razón de desviación perpetua, desviación deleitosa y desviación multiforme, es necesario que la culpa sea castigada con eternidad, acerbidad y multiformidad de penas.

4. En primer lugar, pues, la pena de la desviación perpetua debe ser perpetua porque el pecado que comete uno, y del cual nunca se arrepiente, dura perpetuamente en el alma y aparta de la vida perpetua, esto es, de Dios, y procede de la voluntad, que querría deleitarse en el pecado perpetuamente. Y aunque el deleite aquel que pasa sea momentáneo, teniendo la desviación razón de perpetuidad, la pena correspondiente a la desviación no debe tener fin, para que, como el hombre en su querer perpetuo no señaló fin para apartarse del pecado, tampoco desista Dios en el suyo perpetuo de castigar; y porque pecó contra el Infinito, tenga pena infinita, y pues no es capaz de pena infinita en intensidad, la tenga a lo menos en duración; y como su voluntad, después de la muerte, permanece adherida por siempre al mal, sin admitir penitencia, así Dios castigue por siempre sin cambiar la sentencia, según lo pide la perpetuidad de la desviación en los impíos condenados.

5. En segundo lugar, porque la pena de la desviación deleitosa debe ser aflictiva, puesto que el deleite se castiga por su contraria la tristeza, y el alma dotada de razón, al pecar, se vuelve al bien que le es propio y que se le presenta como bien digno de amor actual y deleitoso, y por

dum, et ex hoc contemnit divinum imperium et dominium: hinc est, quod ad hoc, quod illa delectatio improba perfecte puniatur, in qua simul est delectatio cum contemptu, necesse est, quod ad punitionem illius contemptus et delectationis peccator, sive homo sit, sive spiritus, praecipitetur in locum infimum et maxime a statu gloria longinquum, hoc est in profundissimum infernum. Necesse est etiam, quod ibi exponatur affligendus infimae naturae, ac per hoc non a substantia spirituali patiatur, sed a corporali et infima, hoc est a faecibus corporum mundanorum, ut in faecibus defigatur *et igne et sulphure* concremetur [1]. Et quoniam spiritus, qui per naturam praeponitur corpori et in corpus habet influere et ipsum movere, dignitatem naturae per culpam pervertit et se subiicit quodam modo vilitati et nihilitati peccati; hinc est, quod secundum ordinem iustitiae debet ordinari, ut tam peccator spiritus quam homo igni corporeo alligetur, non ut in illum influat vitam, sed ut divino decreto suscipiat poenam. Cum enim rei, quam horret per timorem divinitus immissum et quam sentit per vim naturalis sensus, sit inseparabiliter alligatus: necesse est, quod acriter tormentetur. Et quia ille ignis non agit nisi per dispositionem peccati et reatus et maculae ex improbitate libidinis procedentis; et haec non est aequaliter in omnibus: hinc est, quod ab eodem igne alii cremantur plus, alii vero minus, sicut ab eodem igne aliter uritur palea, et aliter comburitur lignum [2]. Quoniam autem illa peccati distinctio et reatus, secundum quam actio ignis moderatur, in eodem est uniformis et nunquam crescit nec decrescit nec mutatur; hinc est, quod divino imperio ordinante, ille sic agit, quod semper urit et non consumit, semper affligit et non interimit, quia non agit ad suae formae multiplicationem, sed ad pacis animae in corpore perturbationem, sive ipsius spiritus in se ipso. Unde non fit nova ademptio, sed ademptae pacis continuatio; ut sic in eadem poena nec acerbitas aeternitatem, nec aeternitas tollat acerbitatem.

6. Postremo, quoniam deordinationis multimodae poena debet esse multimoda; et in omni peccato actuali mortali est deordinata aversio a summa luce et bonitate et inordinata conversio ad bonum commutabile et deordinatio voluntatis contra dictamen rationis rectae [3]: hinc est, quod omnes actualiter peccantes, qui erunt damnati, punientur poena triplici: propter aversionem, carentia visionis Dei;

[1] *Apoc.*, 14, 10: *Cruciabitur igne et sulphure. Soph.*, 1, 12: *Visitabo super viros defixos in faecibus suis.* Cf. supra c. 2.
[2] Cf. 1 *Cor.*, 3, 12 seqq.
[3] Vide supra pag. 262, nota 4.

esto menosprecia el querer y la soberanía de Dios, síguese que para perfecto castigo de semejante deleite malvado, donde se juntan a la vez el deleite y el menosprecio, sea necesario que, en castigo del menosprecio y del deleite, el pecador, hombre o espíritu, sea precipitado en el lugar más bajo y más alejado del estado de la gloria, esto es, a lo profundísimo del infierno. Y necesario también que se le exponga a ser atormentado allí por el ser más bajo, y así no padezca por ser alguno espiritual, sino por material e ínfimo, esto es, por las heces de los cuerpos del mundo, de manera que se anegue en las heces y sea atormentado *con el fuego y el azufre.* Y porque el alma, que, naturalmente es de mayor excelencia que el cuerpo y tiene la misión de ejercer influjo y dar movimiento al cuerpo, pervierte por la culpa la excelencia de su ser natural y se sujeta en cierta manera a la vileza y a la nada del pecado, la justicia ordenada debe disponer que tanto el espíritu como el hombre pecador sea sujetado al fuego material no para comunicarle vida, sino para que, por disposición divina, reciba de él pena, porque estando inseparablemente ligado a una cosa que le llena de horror a causa del temor infundido por Dios, y que siente asimismo por la sensibilidad natural, es necesario que se atormente amargamente. Y porque este fuego no obra sino según lo exigen el pecado y reato y mancha que proviene de la maldad del deleite, y éste no es igual en todos, de aquí que un mismo fuego abrasa a unos más, a otros menos, como un mismo fuego abrasa de una manera la paja y de otra el leño. Y porque esa diferencia de pecado y de reato, a la cual se ajusta la acción del fuego, permanece en uno mismo uniforme y nunca aumenta, ni disminuye, ni cambia, síguese que, disponiéndolo así el querer divino, de tal manera obra aquél que siempre abrasa pero no consume, atormenta siempre y no mata, porque no obra para obtener aumento en sí mismo, sino para impedir la paz del alma en el cuerpo o del espíritu en sí mismo. De donde no tiene lugar nueva privación de la paz, sino continuación de la ya perdida, para que así, en la misma pena, ni la acerbidad quite la eternidad ni la eternidad la acerbidad.

6. Por último, debiendo corresponder pena multiforme a la desviación multiforme, y habiendo en todo pecado mortal actual aversión desordenada de la luz y bondad sumas, y conversión desordenada a un bien mudable, y desviación de la voluntad contra el dictamen de la recta razón, síguese que a todos los que pecan actualmente, que así serán los condenados, atormentará triple pena: la privación de la vista de Dios, a causa de la aversión; la pena de un

propter conversionem, poena incendii materialis; propter pugnam voluntatis et rationis, poena vermis; ut sic ex hac multiplicitate poenarum afflicti et varie et acerbe et aeternaliter crucientur, et *tormentorum fumus ascendat in saecula saeculorum.* Amen.

CAPUT VII

DE GLORIA PARADISI

1. De gloria autem caelesti hoc in summa tenendum est, quod in ipsa est praemium substantiale, consubstantiale et accidentale. Praemium, inquam, *substantiale* consistit in visione, fruitione et tentione unius summi boni, scilicet Dei, quem Beati videbunt *facie ad faciem* [1], hoc est nude et sine velamine; quo fruentur avide et delectabiliter, quem etiam tenebunt sempiternaliter, ut sic verificetur illud Bernardi, quod "Deus futurus est rationi plenitudo lucis, voluntati multitudo pacis et memoriae continuatio aeternitatis". Praemium vero *consubstantiale* consistit in gloria corporis, quae secunda stola dicitur; qua [2] resumta, perfectius anima beata tendit "in summum caelum". Et haec stola consistit in quadruplici dote corporis, scilicet in dote claritatis, subtilitatis, agilitatis et impassibilitatis; quae erunt secundum plus et minus, secundum maioritatem et minoritatem prius habitae caritatis. Praemium autem *accidentale* consistit in quodam decore speciali superadiecto, qui quidem aureola nuncupatur; et secundum doctorum sententiam debetur triplici generi operum, scilicet martyrio, praedicationi et continentiae virginali [3]. Et in omnibus praedictis servabitur gradus et distinctio secundum exigentiam meritorum.

2. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia primum principium, hoc ipso quod primum, habet summam unitatem, veritatem et bonitatem; hoc ipso est ponere in eo summam potentiam, sapientiam, clementiam et iustitiam. Quoniam autem haec invisibilia Dei manifestari decet per opera [4]; ideo Deus mundum istum sensibilem principians sic produxit, sic gubernat, sic reparat, sic remu-

[1] I *Cor.*, 13, 12.—Sententia Bernardi habetur in *Serm. II in Cantic.*, n. 5.

[2] Vide August., XII *de Gen. ad lit.*, c. 35, n. 68. Cf. Bonav., tom. III, pag. 585, nota 8.

[3] Vide IV *Sent.*, d. 33, a. 2, q. 3; ibid., d. 49, p. I et II, agitur de beatitudine animae et dotibus corporis gloriosi.

[4] *Rom.*, I, 20: *Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*, etc.

fuego material, a causa de la conversión, y la pena del gusano, a causa de la contravención de la voluntad y de la razón, para que así, atormentándose en esta multitud de penas, padezcan variada y acerba y eternamente y *el humo de los tormentos suba en los siglos de los siglos.* Amén.

CAPÍTULO VII

DE LA GLORIA DEL PARAÍSO

1. Sobre la gloria del cielo se ha de saber en resumen lo que sique: que hay en ella premio substancial, consubstancial y accidental. El premio, digo, *substancial* consiste en la visión, fruición y posesión del único sumo bien, es decir, de Dios, a quien los bienaventurados ven *cara a cara,* a saber: abiertamente y sin velo; de quien gozarán ávidamente y con deleite, a quien poseerán también sin fin, verificándose así lo que dice San Bernardo, esto es, que "Dios será plenitud de luz para el entendimiento, abundancia de paz para la voluntad y eternidad no interrumpida para la memoria". El premio *consubstancial* consiste en la gloria del cuerpo, que es llamada segunda estola, vestida la cual, el alma bienaventurada tiende más perfectamente "a lo más alto del cielo". Y esta estola consiste en las cuatro dotes del cuerpo, a saber: claridad, sutileza, agilidad e impasibilidad, las cuales se tendrán en mayor o menor grado, correspondiente al mayor o menor grado de la caridad que antes se haya tenido. Y el premio *accidental* consiste en cierta hermosura sobreañadida, que se llama aureola, y en sentir de los doctores corresponde a tres clases de obras: al martirio, a la predicación y a la continencia virginal. Mas en todo lo predicho se guardará el grado y distinción que exige la diversidad de los méritos.

2. La razón para la inteligencia de esto es como sigue: el primer Principio, por ser primero, posee suma unidad, verdad y bondad, que es lo mismo que decir sumo poder, y sabiduría, y clemencia y justicia sumas. Y porque estos atributos invisibles de Dios conviene que se manifiesten por medio de las obras, Dios, dando principio a este mundo sensible, lo hizo, gobierna, repara, recompensa y consuma,

nerat et consummat, quod in productione manifestatur summa potentia, in gubernatione sapientia, in reparatione clementia et in retributione iustitia consummata. Ut ergo manifestaretur potentia, ad sui ipsius laudem, gloriam et honorem omnia produxit de nihilo, faciens aliquid prope nihil, scilicet materiam corporalem, et aliquid prope se [1], scilicet substantiam spiritualem, et simul haec iungens in uno homine in unitate naturae et personae; scilicet rationalem animam et materiam corporalem. Ut manifestaretur sapientia, ipse quidem providentissime omnia gubernat et ordinate. Nam ipse supremum hominis regit per se ipsum, mentem scilicet, quam illustrat [2], et infimum, scilicet corpus, per liberum arbitrium voluntatis, ut sic corpus et corporalia quoad regimen subiaceat spiritui, spiritus vero Deo. Ut manifestaretur clementia, lapsum hominem reparavit assumendo hominis naturam, suscipiendo poenalitates et tandem perferendo poenam, ut sic summa misericordia misero micericordem faceret esse conformem ad relevationem miseriae non solum in dignitate naturae conditae, verum etiam in defectibus naturae in miseria constitutae [3]. Ut tandem manifestetur iustitia, retribuet unicuique secundum exigentiam meritorum, non solum malis poenam, verum etiam iustis gloriam sempiternam. Sic enim exigit retributio aequa et reparatio gratuita et gubernatio ordinata et productio virtuosa. Nam omnium horum consummatio est in fine.

3. Primum igitur, quoniam omnium iustorum praemiatio fieri debet, secundum quod exigit retributio iusta et etiam productio virtuosa; et productio Dei fecit rationalem spiritum prope Deum, capacem Dei, capacem scilicet secundum vim inditae imaginis ipsius beatissimae Trinitatis, cui in iustis totus hominis spiritus secundum integritatem imaginis deservivit: hinc est, quod nullo minus Deo [4] potest rationalis spiritus praemiari nec impleri, nec eius capacitas terminari; ideo in praemium datur ei deiformitas gloriae, per quam Deo effectus conformis, et ratione ipsum videat clare et voluntate diligat plene et memoria retineat in aeternum; ut sic anima tota vivat, tota dotetur in tribus animae viribus, tota Deo configuretur, tota illi uniatur, tota in illo requiescat, in ipso sicut in omni bono inveniens pacem, lucem et sufficientiam sempiternam, per quam "in statu om

---

[1] Vide supra pag. 260, nota 3, verba Augustini.

[2] Praeter *Quaest. de scientia Christi,* q. 4, cf. II *Sen.,* d. 10, a. 2, q. 2.—August., *De Quantitate animae,* c. 36, n. 80: Subiicit [Deus] animae corpus, animam sibi et sic omnia sibi. Cf. VI *Music.,* c. 5, n. 13. Et *Enarrat. in Ps. 145,* n. 5.

[3] Cf. supra p. IV, c. 8 seqq.

[4] Cf. II *Sent.,* d. 8, p. II, q. 2, fundam. 2: «Imaginem Dei nihil minus Deo implere potest, sicut dicit Augustinus et Beda.»

de manera que en la creación se manifiesta el sumo poder; en el gobierno, la sabiduría; en la reparación, la clemencia, y en la retribución, la justicia perfecta. Para manifestar el poder, todo lo hizo de la nada para alabanza, gloria y honor de sí mismo, creando algunas cosas cercanas a la nada, es decir, la materia corporal, y otras cercanas a sí, es decir, la substancia espiritual, y uniendo al mismo tiempo entrambas cosas, esto es, el alma racional y la materia corporal en el hombre uno con unidad de naturaleza y persona. Para que se viese la sabiduría, El todo lo gobierna de manera providentísima y ordenada. En efecto, por sí mismo rige lo supremo del hombre, es decir, la mente, la cual esclarece, y lo ínfimo, es decir, el cuerpo, lo rige por el libre albedrío de la voluntad, para que así el cuerpo y lo corporal permanezcan sometidos al espíritu y el espíritu a Dios. Para manifestación de la clemencia reparó al hombre caído tomando la naturaleza de hombre, aceptando sus penalidades y sufriendo por fin la pena de muerte, para que así la suma misericordia hiciese que el sumamente misericordioso se asemejara al miserable, para alivio de la miseria no sólo en la integridad original de la naturaleza, sino también en los defectos de la misma, caída en estado de miseria. Para manifestar, en fin, la justicia dará a cada uno según la exigencia de los méritos no sólo castigo a los malos, sino también gloria sin fin a los justos. Así pide, en efecto, la retribución justa, y la reparación gratuita, y la gobernación ordenada, y la creación poderosa. Todo esto tendrá su acabalamiento al fin.

3. Y primeramente, debiendo verificarse el premiar a todos los justos según lo piden la retribución justa y también la creación poderosa, y la creación puso al alma racional cercana a Dios, capaz de Dios, capaz, digo, en virtud de la imagen impresa en ella de la beatísima Trinidad misma, a la cual sirvió en los justos toda el alma del hombre guardando íntegra su imagen; de aquí que por ningún otro, fuera de Dios, puede premiarse y llenarse el alma racional ni colmarse su capacidad, por lo cual se le da en premio la deiformidad de la gloria, que haciéndola conforme a Dios la capacite para que lo vea claramente con el entendimiento, lo ame plenamente con la voluntad y lo retenga eternamente con la memoria, para que así el alma toda viva, toda sea enriquecida en sus tres potencias, toda se configure con Dios, toda se le una, toda descanse en El, hallando en El, como en todo bien, paz, luz y suficiencia sempiterna, por

nium bonorum congregatione perfecto"[1] constituta et aeterna vivens vita, dicatur beata et etiam gloriosa.

4. Rursus, quoniam retributio illa debet fieri, secundum quod exigit non solum retributio iusta et productio virtuosa, verum etiam gubernatio ordinata; et Deus in productione corpus animae alligavit et naturali et mutuo appetitu invicem copulavit, ad gubernationem vero subiecit et in statu meriti fecit, ut spiritus condescenderet et intenderet corpori gubernando propter exercitium in merendo; nec naturalis appetitus patitur, quod anima sit plene beata, nisi restituatur ei corpus, ad quod resumendum habet inclinationem naturaliter insertam[2]; nec regiminis ordo sustinet, quod restituatur corpus spiritui beato nisi per omnia illi conforme et subiectum, quantum potest corpus spiritui conformari. Quoniam ergo spiritus est visione lucis aeternae clarificatus; ideo debet in eius corpore claritas lucis permaxima resultare. Quia vero dilectione illius summi Spiritus est summe spiritualis effectus; ideo in corpore habere debet correspondentem subtilitatem et spiritualitatem. Quia tentione aeternitatis factus est omnino impassibilis; ideo in corpore eius debet esse impassibilitas omnimoda tam intra quam extra. Quia vero ex his omnibus spiritus promptissimus est ad tendendum in Deum; ideo in corpore glorioso debet summa agilitas reperiri. Quoniam igitur per has quatuor proprietates fit corpus spiritui conforme et etiam subiectum; hinc est, quod in his quatuor praecipue dotari dicitur, ratione quorum idoneitatem habeat sequi spiritum et locari in regione caelesti, quae est regio Beatorum. In istis enim proprietatibus caelestibus corporibus assimilatur, per quas quasi gradatim distat corpus caeleste a quatuor elementis; et sic dos corporum quadruplicata et corpus in se perfectum reddit et conforme habitationi caelesti et Spiritui beato, per quem a summo capite Deo usque *in oram vestimenti*[3], scilicet corporis, plenitudo dulcedinis et beatitudinis ebrietas redundat, et quantum est possibile derivatur.

5. Postremo, quoniam illa praemiatio debet fieri, secundum quod exigit retributio iusta et productio virtuosa et gubernatio ordinata et etiam reparatio gloriosa; et in diversis Christi membris diversa sunt charismata gratiarum non solum quantum ad interiora dona, verum etiam quantum ad exercitia exteriora[4]; non solum quoad habitus, ve-

[1] Quibus verbis Boeth., III *De consol.*, prosa 2, definit beatitudinem. [2] Vide supra c. 5.
[3] *Psalm.*, 132, 2. [4] Cf. I *Cor.*, 12, 4 seqq.

la que, establecida "en el estado que es perfecto por la reunión de todos los bienes" y viviendo vida eterna, sea llamada bienaventurada y gloriosa al mismo tiempo.

4. Porque además aquella retribución debe hacerse según exige no sólo la retribución justa y la creación poderosa, sino también la gobernación ordenada, y Dios en la creación unió el cuerpo al alma y los ligó por natural y mutua inclinación; mas en cuanto al gobierno, sometió el cuerpo al alma e hizo que en el estado de merecer el espíritu se allanase y mirase por el gobierno del cuerpo para ejercitarse en el merecimiento; ni la inclinación natural sufre que el alma sea plenamente bienaventurada si no se le devuelve el cuerpo, llevando, como lleva, entrañada la inclinación a volver a juntarse con él; ni el orden del gobierno sufre que el cuerpo se restituya al alma bienaventurada si no del todo conforme y sometido en cuanto es dado al cuerpo conformarse al espíritu. Y como quiera que el alma es esclarecida con la visión de la luz eterna, debe por lo mismo reverberar en su cuerpo la máxima claridad de luz. Y ya que por el amor del sumo Espíritu se ha hecho el alma sumamente espiritual, debe tener también en el cuerpo la correspondiente sutileza y espiritualidad. Y puesto que en la posesión de la eternidad se ha vuelto el alma del todo impasible, debe asimismo haber en su cuerpo, por dentro y por fuera, omnímoda impasibilidad. Y porque por todo esto el alma está muy dispuesta para tender a Dios, debe haber también en el cuerpo suma agilidad. Y pues por estas cuatro propiedades se vuelve el cuerpo conforme al alma y sujeto al mismo tiempo, de estas cuatro se dice que es dotado principalmente el cuerpo, en virtud de las cuales puede seguir al alma y ser colocado en la patria del cielo, que es la patria de los bienaventurados. Por estas propiedades, en efecto, adquiere semejanza con los cuerpos celestes, según las cuales precisamente, como por grados de distancia, el cuerpo celeste dista de los cuatro elementos; y así, las cuatro dotes de los cuerpos tornan al cuerpo perfecto en sí y dispuesto para la morada del cielo y adaptado al alma bienaventurada, por la cual desde la suma Cabeza, que es Dios, *hasta la orla del vestido,* esto es, del cuerpo, redunda y, en cuanto sea posible, deriva la plenitud de la dulzura y la embriaguez de la bienaventuranza.

5. Por último, porque el premiar debe verificarse según exigen la retribución justa, y la creación poderosa, y la gobernación ordenada, y también la reparación gloriosa, y en los diversos miembros de Cristo hay diversidad de carismas de gracias no sólo en cuanto a los dones interiores, sino también en cuanto a los ministerios exteriores; no

rum etiam quoad status; non solum quoad perfectionem caritatis in mente, verum etiam quoad perfectionis decorem et pulcritudinem in opere corporali; hinc est, quod aliquibus membris non solum stola animae cum tribus eius dotibus et stola corporis cum quatuor, verum etiam excellentia quaedam decoris et gaudii debetur propter praecellentiam perfectionis et decoris habiti in opere virtuoso. Quoniam igitur triplex est genus operis praecellenter perfectum et pulcrum et speciali formositate formosum secundum triplicem vim animae: secundum rationalem, praedicatio veritatis perducens alios ad salutem; secundum concupiscibilem, perfecta declinatio concupiscentiarum per integritatem perpetuam continentiae virginalis; secundum irascibilem, perpessio mortis ad honorem Christi: hinc est, quod his tribus generibus iustorum, scilicet praedicatoribus, virginibus et martyribus, debetur illa excellentia praemii accidentalis, quod aureola nuncupatur; quod ad decorem facit non solum animae, verum etiam corporis, quia non redditur voluntati tantum, sed operi extrinseco, substernens sibi meritum et praemium caritatis, quod consistit in septiformi dote, triplici animae et quadruplici corporis, in quibus clauditur consummatio, integritas et plenitudo omnium bonorum spectantium ad gloriae complementum.

6. Qualia autem et quanta sint illa, non verba mea, sed beati Anselmi ponantur. Ait enim in fine[1] *Proslogii*: "Excita te nunc, anima mea, et erige totum intellectum tuum et cogita, quantum potes, quale et quantum sit illud bonum. Si enim singula bona delectabilia sunt, cogita intente, quam delectabile sit illud bonum. quod continet iucunditatem omnium bonorum, non qualem in creatis rebus sumus experti, sed tanto differentem, quanto differt Creator a creatura. Si enim bona est vita creata, quam bona est vita creatrix? Si iucunda est salus facta, quam iucunda est salus, quae facit omnem salutem? Si amabilis est sapientia in cognitione rerum conditarum, quam amabilis est sapientia, quae omnia condidit ex nihilo? Denique, si multae et magnae delectationes sunt in rebus delectabilibus, qualis et quanta est delectatio in illo qui fecit ipsa delectabilia?"

7. "Qui hoc bono fruetur[2], quid illi erit, et quid illi non erit? Certe quidquid volet erit, et quod nolet non erit. quippe erunt bona corporis et animae, qualia *nec oculus vidit, nec auris audivit, nec cor hominis cogitavit*. Cur ergo per multa vagaris, homuncio, quaerendo bona animae tuae

[1] Cap. 24: *Excita nunc*, etc.
[2] Anselm., loc. cit., c. 25.—Pos pauca allegatur I *Cor.*, 2, 9.

sólo en cuanto a los hábitos, sino a los estados; no sólo en cuanto a la perfección de la caridad en el alma, sino también a la belleza y esplendor en la actividad corporal, síguese que a algunos miembros se debe no sólo la estola del alma con sus tres dotes y la estola del cuerpo con las cuatro, sino también alguna excelencia de belleza y de gozo por la prestancia de perfección y de hermosura obtenida en la práctica de la virtud. Y pues hay tres géneros de obrar sobremanera perfectos, hermosos y armoniosos, con armonía especial en correspondencia con las tres tendencias del alma: según la racional, la predicación de la verdad, que lleva a otros a la salvación; según la concupiscible, la perfecta huída de las concupiscencias por la integridad perpetua de la continencia virginal; según la irascible, el sufrir la muerte por el honor de Cristo, síguese que a estas tres clases de justos, es decir, a predicadores, vírgenes y mártires, se debe la excelencia del premio accidental, que se llama aureola, que se refiere a la hermosura no sólo del alma, sino también del cuerpo, puesto que no se da solamente en atención a la voluntad, sino al obrar exterior, teniendo como base el mérito y el premio de la caridad, que consiste en las siete dotes, tres del alma y cuatro del cuerpo, en las cuales se encierra la consumación, la integridad y la plenitud de todos los bienes referentes a la gloria cumplida.

6. Mas cuáles y cuán grandes sean éstos no lo declararán mis palabras, sino las de San Anselmo. Dice, pues, al fin del *Proslogio*: "Despiértate ya, alma mía, y levanta tu mente toda, y medita cuanto puedes cuál y cuán grande es aquel bien. Si, en efecto, uno por uno los bienes causan deleite, piensa con atención cuán deleitable es aquel bien que contiene el encanto de todos los bienes no, por cierto, cual experimentamos en las cosas creadas, sino tan diferente como el Creador difiere de la criatura. Y si es buena la vida creada, ¿qué buena no será la vida creadora? Si es agradable la salud comunicada, ¿cuán agradable la salud que comunica toda salud? Si es amable la sabiduría adquirida en el conocimiento de las cosas creadas, ¿qué amable no será la sabiduría que las hizo todas de la nada? En fin, si muchos y muy grandes placeres hay en las cosas placenteras, ¿cuál y cuán grande no será el placer en quien hizo todo lo placentero?"

7. "Quien llegue a gozar de este bien, ¿qué tendrá y qué le faltará? En verdad que cuanto quiere tendrá y cuanto no quiere, no. Pues allí habrá bienes del cuerpo y del alma como *ni el ojo vió, y ni el oído oyó, ni vino a la mente del hombre*. ¿Por qué, pues, vagas, hombrecillo, por multi-

et corporis tui? Ama unum bonum, in quo sunt omnia bona, et sufficit. Desidera simplex bonum, quod est omne bonum, et satis est. Quid enim amas, caro mea, quid desideras, anima mea? Ibi est quidquid amatis, quidquid desideratis. Si delectat pulcritudo; *fulgebunt iusti sicut sol*[1]. Si velocitas, aut fortitudo, aut libertas corporis, cui nihil obsistere possit; *erunt similes Angelis Dei*, quia *seminatur corpus animale, et surget corpus spirituale*, potestate utique, non natura. Si longa et salubris vita; ibi est sana aeternitas et aeterna sanitas, quia *iusti in perpetuum vivent*, et: *Salus iustorum a Domino*. Si satietas; *satiabuntur, cum apparuerit gloria Dei*. Si ebrietas; *inebriabuntur ab ubertate domus Dei*. Si melodia; ibi Angelorum chori concinunt sine fine Deum laudantes. Si quaelibet non immunda, sed munda voluptas; *torrente voluptatis tuae potabis eos*[2], Deus. Si sapientia; ipsa Dei sapientia ostendet eis se ipsos et invicem tanquam se ipsos, et Deus illos plus, quam illi se ipsos, quia illi illum et se et invicem per illum, et ille se et illos per se ipsum. Si concordia; omnibus illis erit una voluntas, quia nulla illis erit nisi Dei voluntas. Si potestas; omnipotentes erunt suae voluntatis, ut Deus suae. Nam sicut poterit Deus quod volet per se ipsum, ita poterunt illi per illum quod volent; quia sicut illi non aliud volent, quam quod ille, ita ille volet quidquid illi volent; et quod ille volet non poterit non esse. Si honor et divitiae; Deus servos suos bonos et fideles *supra multa constituet*[3], immo *filii* Dei et *dii vocabuntur* et erunt, et ubi erit Filius eius, ibi erunt et illi, *heredes quidem Dei, coheredes autem Christi*. Si vera securitas; certe ita certi erunt, nunquam et nullatenus ista, vel potius istud bonum sibi defuturum, sicut certi erunt, se non su sponte illud amissuros, nec dilectorem Deum illud dilectoribus suis invitis ablaturum, nec aliquid Deo potentius invitos Deum et illos separaturum".

8. "Gaudium vero, quale aut quantum est, ubi tale ac tantum bonum est? Cor humanum, cor indigens, cor expertum aerumnas, immo obrutum aerumnis, quantum gauderes, si his omnibus abundares? Interroga intima tua, si capere possunt gaudium suum de tanta beatitudine sua. Sed certe, si quis alius, quem omnino sicut te ipsum diligeres, eandem beatitudinem haberet; duplicaretur gaudium tuum, quia non

[1] *Matth.*, 13, 43.—Secundus locus est *Matth.*, 22, 30; tertius, 1 *Cor.*, 15, 44; quartus, *Sap.*, 5, 16; quintus, *Ps.*, 36, 39; sextus, *Ps.*, 16, 15; septimus, *Ps.*, 35, 9.

[2] *Psalm.*, 35, 9.

[3] *Matth.*, 25, 21 et 23.—Seq. locus est ibid., 5, 9 (*Ps.*, 81, 6, et *Ioan.*, 10, 34: *Ego dixi: Dii estis*. Ibid., 12, 26: *Ubi sum ego, illic et minister meus erit*); tertius est *Rom.*, 8, 17.

tud de cosas en busca de bienes para tu alma y para tu cuerpo? Ama el único bien, en quien están todos los bienes, y basta. Anhela el simple bien, que es el bien todo entero, y es suficiente. Pues ¿qué amas, cuerpo mío; qué deseas, alma mía? Allí está cuanto amáis, cuanto deseáis. Si deleita la hermosura, *los justos brillarán como el sol*. Si agilidad, si fuerza o libertad de cuerpo, sin cosa que pueda estorbarle, *serán como ángeles de Dios, porque se siembra cuerpo animal y se levanta espiritual* por el poder, no por naturaleza. Si vida durable y saludable, allí hay sana eternidad y eterna sanidad, *porque los justos viven para siempre* y *del Señor viene la salvación de los justos*. Si hartura, *se saciarán de la gloria de Dios*. Si embriaguez, *sáciánse de la abundancia de la casa de Dios*. Si melodía, allí cantan sin cesar los coros de los ángeles alabando a Dios. Si cualquiera placer no sucio, sino limpio: y *los abrevas en el torrente de tus delicias, oh Dios*. Si sabiduría, la misma sabiduría de Dios se les mostrará a sí misma. Si amistad, amarán a Dios más que a sí mismos y unos a otros como a sí mismos, y Dios los amará más que ellos a sí mismos, porque ellos a El y a sí, y los unos a los otros por El, y El a sí y a ellos por sí mismo. Si concordia, todos ellos tendrán un solo querer, porque no tendrán otro que el querer de Dios. Si poder, todo lo podrán con su querer, como Dios con el suyo. Porque como Dios podrá por sí mismo lo que quiere, así podrán ellos por El lo que quieren, ya que así como ellos no querrán nada distinto de lo que El quiere, de igual manera El querrá lo que ellos quieren, y lo que El quiere, imposible que no se haga. Si honra y riquezas, Dios *constituirá sobre lo mucho* a sus siervos buenos y fieles, y aun más: *se les llamará y serán hijos de Dios y dioses*, y donde está su Hijo allí estarán también ellos, *herederos de Dios y coherederos de Cristo*. Si verdadera seguridad, con tanta certeza estarán ciertos de no perder nunca ni de ninguna manera esos bienes, o, mejor, ese bien, como estarán ciertos de que ni han de perderlo por propio querer, ni Dios, que los ama, se lo ha de arrebatar a ellos, que le aman, ni nada más poderoso que Dios ha de separar a Dios y a ellos contra su voluntad".

8. "Y el gozo, ¿cuál y cuán grande donde tal y tan grande es el bien? Corazón humano, corazón pobrecito, corazón que has experimentado quebrantos y tal vez te sientes abrumado de quebrantos, ¿cuánto gozarías si tuvieses todo esto en abundancia? Pregunta a tu interior si puede caber en él el gozo de tan grande bienaventuranza suya. Mas, en verdad, si algún otro a quien amases del todo como a ti mismo tuviese la misma bienaventuranza, se doblaría

minus gauderes pro eo quam pro te ipso. Si vero duo, vel tres, vel multo plures id ipsum haberent; tantumdem pro singulis, quantum pro te ipso gauderes, si singulos sicut te ipsum amares. Ergo in illa perfecta caritate innumerabilium Angelorum et hominum beatorum, ubi nullus minus alium quam se ipsum diligit, non aliter gaudebit quisque pro singulis aliis quam pro se ipso. Si ergo cor hominis de tanto suo bono vix capiet suum gaudium, quomodo capax erit tot et tantorum gaudiorum? Et utique, quia, quantum quisque diligit aliquem, tantum de bono eius gaudet; sicut in illa perfecta felicitate unusquisque plus amabit sine comparatione Deum quam se et omnes alios secum, ita gaudebit plus absque aestimatione de felicitate Dei quam de sua et omnium aliorum secum. Sed si Deum sic diligent *toto corde, tota mente, tota anima* [1], ut tamen totum cor, tota mens, tota anima non sufficiat dignitati dilectionis; profecto sic gaudebunt *toto corde, tota mente, tota anima,* ut totum cor, tota mens, tota anima non sufficiat plenitudini gaudii".

9. "Nondum ergo [2], Domine, dixi aut cogitavi, quantum gaudebunt illi Beati tui. Utique tantum gaudebunt, quantum amabunt, tantum amabunt, quantum cognoscent. Quantum cognoscent te et quantum amabunt te? Certe *nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit* in hac vita, quantum te cognoscent et amabunt in illa vita. Oro, Deus, cognoscam te, amem te, ut gaudeam de te; et si non possum ad plenum in hac vita, vel [3] proficiam in dies, usque dum veniat illud ad plenum; proficiat hic in me notitia tui et ibi fiat plena, crescat hic amor tuus et ibi sit plenus; ut hic gaudium meum sit in spe magnum et ibi sit in re plenum. Domine, per Filium tuum iubes, immo consulis petere, et promittis accipere, *ut gaudium* nostrum *plenum sit* [4]. Deus verax, peto, accipiam, *ut gaudium* meum *plenum sit.* Peto, Domine, quod per admirabilem Consiliarium nostrum consulis; accipiam, quod promittis per Veritatem tuam, ut *gaudium* meum *plenum* sit. Meditetur interim inde mens mea, loquatur inde lingua mea, amet illud cor meum, sermocinetur os meum, esuriat illud anima mea, sitiat caro mea, desideret tota substantia mea, donec intrem *in gaudium Domini* mei, qui est trinus et unus Deus *benedictus in saecula saeculorum. Amen*" [5].

EXPLICIT BREVILOQUIUM FRATRIS BONAVENTURAE

---

[1] *Matth.*, 22, 37.
[2] Anselm., loc. cit., c. 20.
[3] Id est: saltem.
[4] *Ioan.*, 16, 24.
[5] *Rom.*, 1, 25. Praecedens locus est *Matth.*, 25, 21.

tu gozo, porque no te gozarías menos por él que por ti. Y si tuvieren lo mismo dos o tres o muchos más, por cada uno de ellos te alegrarías en la misma medida que por ti mismo amando a cada uno como a ti mismo. Así, pues, en aquella perfecta caridad de innumerables ángeles y hombres bienaventurados, donde ninguno ama menos a otro que a sí mismo, cada cual no se gozará por cada uno de los demás de distinta manera que de sí mismo. Si, pues, el corazón del hombre, a causa de tan gran bien suyo, apenas tendrá cabida para su gozo, ¿cómo será capaz de tantos y tan grandes gozos? Y cierto, porque en la medida en que cada uno ama a alguien, en la misma se goza de su bien; como en aquella bienaventuranza perfecta cada uno amará a Dios sin comparación mucho más que a sí mismo y a todos los demás consigo, así se gozará también sin comparación más de la felicidad de Dios que de la suya propia y de todos los demás consigo. Pero si aman a Dios de tal manera *con todo el corazón, con toda la mente y con toda el alma,* que, no obstante, todo el corazón, toda la mente y toda el alma no baste a la grandeza del amor, cierto que se gozarán *con todo el corazón, con toda la mente y con toda el alma,* de tal manera que todo el corazón, toda la mente y toda el alma no basten para la plenitud del gozo".

9. "Pero, Señor, todavía no he dicho o pensado cuánto se gozarán esos tus bienaventurados. Cierto, tanto gozarán cuanto amaren, tanto amarán cuanto conocieren. ¿Cuánto te conocerán y te amarán? En verdad que *ni el ojo vió, ni el oído oyó, ni vino a la mente del hombre* en esta vida cuánto te conocerán y te amarán en aquella vida. Ruégote, ¡oh Dios!, que te conozca, que te ame, para gozar de ti; y si no puedo esto de lleno en esta vida, adelante a lo menos de día en día hasta llegar a la perfección; aumente aquí en mí tu conocimiento y hágase allí cabal; crezca aquí tu amor y sea allí cumplido, para que aquí mi gozo sea grande en la esperanza y allí cumplido en la realidad. Señor, Tú mandas por tu Hijo y aun aconsejas pedir y prometes atender a la petición, para que nuestro *gozo sea cumplido.* Dios veraz, consiga ya, te pido, que mi *gozo sea cumplido.* Pido, Señor, lo que por nuestro admirable Consejero aconsejas; consiga yo lo que prometes por la Verdad, para que mi *gozo sea cumplido.* Entre tanto, piense allí mi mente, hable de allí mi lengua, ame aquello mi corazón, platique de ello mi boca, hambree aquello mi alma, tenga sed de aquello mi carne, deséelo todo cuanto soy, hasta entrar *en el gozo de* mi *Señor,* que es trino y uno Dios, *bendito por los siglos de los siglos. Amén*".

FIN DEL BREVILOQUIO DE FRAY BUENAVENTURA

ITINERARIO

DE LA

MENTE A DIOS

DEL

SERAFICO DOCTOR

SAN BUENAVENTURA

Psalterium a seraphico sancto Bonauentura compilatum in honorem virginis Marie.



Impressum Ualentie, in edibus Petri a Huete, in platea Herbaria. Anno M.D.Lxx.

INTRODUCCION

Empecemos por asegurar que, en cuanto a la autenticidad del *Itinerario del alma a Dios,* no cabe duda alguna. La tradición manuscrita siempre uniforme, los antiguos índices de obras que nos legaron Enrique de Gante y Ubertino de Casale, los Catálogos de las bibliotecas, la *Crónica de los* XXIV *Ministros Generales* y la voz unánime de los escritores, todos estos testimonios históricos son tan fehacientes que garantizan plenamente la paternidad literaria de San Buenaventura. Añádase a esto que en el mismo *Itinerario* se indican a las claras tanto el tiempo y el lugar de su composición como el autor que lo escribió. Lo compuso, en efecto, según se dice en el prólogo del libro, el séptimo sucesor de San Francisco, cerca de su festividad, a los treinta y tres años después de su muerte, en el monte Alverna. Esto es: lo compuso San Buenaventura, durante su generalato, en dicho lugar, hacia octubre de 1259.

Quede también consignado que los argumentos externos a favor de la autenticidad del *Itinerario* están en perfecta consonancia con los argumentos internos, o sea con el carácter de la obra que lleva inconfundible impronta bonaventuriana. Tanto es así que el *Itinerario* es lo más personal, la medula, por decirlo así, de la doctrina del Seráfico Doctor, saturada de alientos de divinidad. Aun cuando no tuviéramos argumentos externos donde fundamentar la autenticidad del *Itinerario,* habríamos de adjudicarlo al santo Doctor, pues a través de sus páginas déjase oír claramente su voz: *Lo escribí yo.*

Siempre se tuvo en alta estima esta obra maestra del Seráfico Doctor. Ya en el siglo XV hizo de ella una amplia exposición cierto lector franciscano —Ratramno de Alén, egregio doctor, según algunos códices—, con el título de *Liber de investigatione Creatoris per creaturas.* Más tarde, en la primera mitad del siglo XVI, el P. Martín Turnhout,

franciscano belga y lector en Sagrada Teología, enriqueció la bibliografía bonaventuriana, componiendo un libro cuyo título es el siguiente: *Declaratio Itinerarii mentis in Deum, a Sancto Bonaventura compositi, per sermones distributa.* Pregoneros del gran aprecio que del *Itinerario* se hizo, son también los numerosos códices que, ya desde el medievo, lo acogieron en sus folios, siendo 138 los cotejados por los padres de Quaracchi con la edición vaticana, cifra que da a conocer la difusión que alcanzó la obra del Santo. Colecciones de sus obras completas y de sus opúsculos, en las que figura el *Itinerario,* empiezan a publicarse tan pronto como aparece la imprenta a flor de la Historia. Y advertimos, además, que el *Itinerario* mereció los honores de una edición especial, unas veces separadamente y otras junto con el *Breviloquio.* Así en esto como en las versiones a las lenguas modernas y en las obras de místicos posteriores que ha inspirado se manifiesta de manera innegable su gran influencia.

*
* *

Y pasemos ahora a resumir, en breves líneas, el contenido de la obra.

La obra consta de prólogo y de siete capítulos, no excesivamente largos.

En el prólogo, San Buenaventura expone con claridad la ocasión, el plan y el fin de la obra, sin olvidar las disposiciones que se requieren de parte de los lectores para su perfecto aprovechamiento espiritual.

Anhelo vivísimo del Seráfico Doctor fué siempre gustar de la paz extática, cuanto es posible al hombre viador durante su vida mortal. Precisamente en plan de pacificar el espíritu, San Buenaventura había escalado el monte Alverna. Y allí, a tiempo que disponía en su interior ciertas elevaciones espirituales a Dios, vínole a la memoria la visión que Francisco tuviera del alado Serafín, en figura del Crucificado. Y junto con la visión, la forma artística en la que había de quedar plasmada la producción más sublime del Seráfico Doctor.

Las seis alas seráficas, en efecto, significan seis suspensivas iluminaciones que disponen el alma para pasar a la paz por los extáticos excesos de la sabiduría cristiana. Dan a entender seis iluminaciones escalonadas, que empiezan en las criaturas y llevan hasta Dios. Así, bajo esta figura, está trazado todo el plan de la obra. Las seis iluminaciones significadas por las alas forman el argumento de los seis primeros capítulos del *Itinerario.* Y asunto del capítulo séptimo, con que termina la obra, es la paz extática o mental

exceso, término deseado de las iluminaciones y vértice del monte Alverna, llamado Calvario franciscano.

Además, San Buenaventura usa de otro símbolo: el Serafín, en forma del Crucificado, que insinúa el camino para la paz extática o contemplación perfecta. El camino no es otro—dice el Santo—que el ardentísimo amor a Cristo Crucificado. Las ascensiones bonaventurianas, como auténticamente franciscanas, son purpúreas, es decir, están teñidas con la sangre del Calvario.

Y este viaje o marcha por jornadas, cuya descripción viene a resultar un itinerario, no es para los negligentes, sino para los que, como Daniel, son varones de deseos. Para lograr cumplidamente la paz suprema del alma existen varios modos y todos ellos exigen vigorosa actividad espiritual. En el *Itinerario* se nos enseña la manera de llegar a los excesos mentales mediante los esplendores de la especulación: "per fulgorem speculationis". Pero nos apresuramos a advertir que se trata no de una especulación puramente intelectiva, sino de una especulación prevenida por los gemidos de la oración e impregnada de afectuosa unción. En una palabra: para conseguir con plenitud el fin de este libro se requieren en el lector disposiciones de pureza y devoción, provenientes del ejercicio de los dones gratuitos, virtudes, dones y bienaventuranzas, que habilitan al justo para gustar de Dios, mediante el extático amor, quedándose, como dice San Juan de la Cruz, "toda ciencia transcendiendo".

*
* *

Argumento del capítulo primero son tanto los grados de la subida a Dios como la especulación divina por sus vestigios en el universo. La felicidad se cifra en la fruición del sumo bien. Y para poseer al sumo bien en la mística cumbre es preciso ser elevado hasta ella en virtud de una fortísima moción divina, a la que San Buenaventura llama "sursumactio", sobreelevación. Y esa fuerza energética que reduce el alma a la fruición del sumo bien no se consigue sino por la oración, la cual viene a ser el primer canon de la espiritualidad bonaventuriana. "Oratio igitur est origo et mater sursumactionis."

San Buenaventura ora, y orando se ilumina para conocer los grados de la subida a Dios. Toda especulación implica el objeto cognoscible y la facultad que lo ha de conocer. Y ambos factores que en la especulación concurren son susceptibles de graduación. Así como hay grados en el objeto de las especulaciones, los hay también en la facultad

cognoscitiva de que goza el alma. El objeto de la especulación forma, en el pensamiento bonaventuriano, un tríptico bien definido: cosas exteriores a nosotros que son corporales y temporales: *vestigios;* cosas interiores a nosotros, espirituales y eviternas: *imágenes;* el ser superior a nosotros, espiritualísimo y eterno: *primer Principio.*

En conformidad con esta triple progresión objetiva, "speculationum progressus", nuestra alma tiene tres principales aspectos o maneras de ver las cosas: *animalidad o sensualidad,* en cuanto se relaciona con las cosas exteriores y corporales; *espíritu,* en cuanto se dirige a sí misma y considera las cosas interiores; *mente,* en cuanto mira al primer Principio que se halla sobre nosotros.

El alma que se ejercita según su aspecto exterior, llamado *animalidad o sensualidad,* especulando las cosas corporales y temporales, *pasa por el vestigio a Dios;* la que se ejercita según su aspecto interior, que se dice *espíritu,* por la especulación de las cosas interiores y eviternas, *entra dentro de la misma alma, imagen de Dios,* y la que se ejercita según su aspecto superior, es decir, según su *mente,* considerando al primer Principio, *trasciende al que es espiritualísimo, eterno y superior a nosotros.* Pasar, entrar, trascender...: he aquí las tres jornadas del itinerario espiritual del alma, ansiosa de unirse con Dios en el caliginoso monte de los excesos mentales.

Esta agrupación ternaria de objetos y de aspectos se convierte, por desdoblamiento, en agrupación senaria, según se considere a Dios como alfa y omega y como por espejo o como en espejo. Podríamos poner en cuadro sinóptico los objetos y los aspectos, correspondiéndose mutuamente.

PROGRESIÓN DE OBJETOS		ASPECTOS DEL ALMA	
Vestigio	Por el vestigio.	Sentido	Animalidad.
	En el vestigio.	Imaginación.	
Imagen	Por la imagen.	Razón	Espíritu.
	En la imagen.	Entendimiento	
Primer Principio	Por la luz.	Inteligencia.	Mente.
	En la luz.	Ápice de la mente	

Estos son los aspectos del alma, plantados en nosotros por la naturaleza, deformados por la culpa y reformados por la gracia. Han de purificarse por la justicia, iluminarse por la ciencia y perfeccionarse por la sabiduría. La gracia, la ciencia y la sabiduría, estos hábitos gratuitos reformantes y elevantes, revestidos de la justicia, junto con los ejercicios de oración y meditación acompañados de la vida santa, se requieren para que los espectáculos divinos, recorridos límpida y afectuosamente, lleven el alma a la transformación en Dios por extático amor. Estas especulaciones exigen despabilado y limpio el ojo de la contemplación, cegado por el pecado. Solamente los puros de corazón ven a Dios, ya en las criaturas, ya en sí mismo.

A continuación San Buenaventura trata del primer grado de la subida a Dios. *Especular a Dios por sus vestigios...* éste es el comienzo de la subida divina. Todos los seres que en el universo se contienen son vestigios de Dios. Son espejos clarísimos donde relucen las divinas perfecciones. Quien considera las criaturas en cuanto signos representativos de Dios y es conducido por ellas, exteriormente consideradas, al conocimiento de Dios, ése lo especula por sus vestigios o huellas. Las criaturas son, como lo dirá más tarde San Juan de la Cruz, "como un rastro del paso de Dios, por el cual se rastrea su grandeza, potencia y sabiduría". San Buenaventura considera esos rastros, huellas y vestigios. Considera las cosas exteriores, mirándolas en sí mismas por visión directa; en su curso evolutivo, desde la creación hasta su término por el juicio final, mediante la luz de la fe, y en su diferenciación esencial, por la razón que investiga. Y en todas y de todas saca raudales de esplendores que le llevan a la potencia, sabiduría y bondad de Dios. San Buenaventura sale a las criaturas y se expansiona en las criaturas y escucha sus acordadas y robustas voces que dan testimonio del primer Principio, potentísimo, sapientísimo y óptimo. Y a este himno grandioso de la creación une el Seráfico Doctor su encendido acento para conocer, amar y glorificar al Creador.

*
* *

El capítulo segundo marca un avance más en la subida del alma a Dios. Trata del segundo grado de la contemplación, que es más excelente que el primero. Aquí, en esta contemplación, interviene el mundo visible, pero no en cuanto queda fuera en su ambiente propio, sino en cuanto se transfunde al interior del alma en el proceso de la sensación. En el mundo sensible, considerado en su ser intencional o cognoscitivo, reluce Dios como en un espejo. Y conocerlo en este espejo es conocerlo en su vestigio. Aprehender las cosas sensibles, deleitarse en ellas y juzgarlas... estas son las funciones del alma, cuando, frente al mundo

ambiental, lo traslada a su interior en virtud de las sensaciones. Aquí, en sus tres fases principales, San Buenaventura conoce a Dios más profundamente que en el grado anterior, ya que llega a vislumbrar algún tanto la intimidad del misterio trinitario. Y es que entre Dios y la metamorfosis del mundo material en mundo intencional halla profundas analogías que esclarecen el orden divino. Todo ser material produce de sí una semejanza suya: aquella eterna luz, el Padre, engendra de sí una semejanza suya, que es el Hijo. Y así todo objeto cognoscible, en cuanto engendra de sí una semejanza, proclama de manera manifiesta la eterna generación del Verbo, Imagen e Hijo que eternamente emana del Dios Padre.

La aprehensión de un objeto conveniente se traduce en deleite. Y todo deleite derivado de la perfección de objetos convenientes nos lleva a la delectación fontal y verdadera que existe en Dios.

El deleite es deleite por razón de la proporción que en sí lleva engastada. Y esa proporción existe en la especie emanada del objeto: en relación al objeto del que procede, y así tenemos la hermosura; en relación a la actividad que, en correspondencia a la facultad receptiva ejercita, y entonces se da la suavidad; y, por último, en relación a la indigencia o necesidad que en el sujeto paciente satisface, y entonces se nos ofrece la salubridad o sanidad. Suma hermosura es el Verbo, la primera especie o semejanza, dimanada del Padre, y por razón de la consubstancialidad, coigual al Padre. Suma suavidad es aquella primera especie, el Verbo, término personal, en quien se recibe en toda su plenitud la acción generativa de su principio engendrador. Suma salubridad es también aquella primera especie, el Verbo, a quien se comunica por entero la divina substancia que metafísicamente excluye toda indigencia.

Y todavía de una manera más excelente y más inmediata nos eleva el juicio a la especulación de la eterna verdad. Y es que el juicio versa acerca del principio explicativo de las sensaciones y de las propiedades de las sensaciones, principio que, cerniéndose en esferas superiores sobre las condiciones particularizantes de tiempo, lugar y mudanzas, se sustenta en la acción iluminadora de las ideas ejemplares divinas, sin cuya influencia no puede existir en nosotros ningún conocimiento cierto e inmutable.

San Buenaventura recurre también al número. Para especular a Dios en las criaturas del universo, el número es el medio más apto y expresivo. El número, en efecto, atendiendo a su sentido filosófico, significa proporción y armonía. Y en todo el proceso de la sensación, desde el

principio hasta el fin, todo está incrustado en el número. El objeto en sí mismo es numeroso, es decir, proporcionado y armonioso; la influencia del objeto en las facultades perceptivas es numerosa; numerosas son también las mismas sensaciones y las normas inmutables e infalibles por las que infalible e inmutablemente se juzga de los elementos que intervienen en las sensaciones. El número es el principal ejemplar que bulle en la mente divina; y es también el principal vestigio que nos lleva a la eterna sabiduría. San Buenaventura distingue, en pos de San Agustín, siete diferencias de números que son como siete escalones, por donde el alma sube al supremo Artífice de todas las cosas creadas.

Espíritu genuinamente franciscano, San Buenaventura se detiene morosa y efusivamente en la descripción de los primeros grados de la especulación de Dios en el universo. Las criaturas se dicen sombras, resonancias, pinturas, vestigios, simulacros y espectáculos, puestos por Dios ante nuestros ojos para conocerlo y amarlo. Son signos y copias del divino ejemplar. Por su medio pasamos de las cosas visibles que vemos a las inteligibles y eternas que no vemos, como del conocimiento del efecto al conocimiento de la causa. Toda la emoción mística del Cántico del hermano Sol se recoge en estas páginas bonaventurianas. Lo que San Francisco cantó en acentos de subida poesía lírica, San Buenaventura, a fuer de metafísico consumado, lo canta en fórmulas filosóficas de sentido profundo. El fondo es el mismo: una elevación del alma a Dios por sus vestigios, que son las criaturas.

*

* *

El capítulo tercero trata de la especulación de Dios por su imagen impresa en las potencias naturales del alma. El alma, con sus tres potencias, es una imagen de Dios Uno y Trino. Es un como espejo manifestativo del misterio trinitario. Especular a Dios por su imagen es especularlo a través de las operaciones de las tres potencias del alma y de las relaciones que existen entre ellas. San Buenaventura nos da a conocer en este capítulo los nuevos conocimientos que el alma va adquiriendo de Dios, contemplándolo dentro de su interior. Iluminada de vivos resplandores por la contemplación de Dios en el mundo material, el alma entra dentro de sí misma. En ella reluce, a modo de candelabro, la luz de la verdad. Allí, en ese espejo, es donde resplandece la imagen de Dios. Se mira a sí misma y, a través de ella misma, como por un cristal, especula a Dios irradiando su

propia luz. Se mira y se ve cerca de Dios: cerca por las operaciones de la memoria, donde lee verdades invariables; cerca por las operaciones de la inteligencia, la cual nada puede conocer con certeza sino enseñada de la eterna verdad; cerca por las operaciones de la potencia afectiva, que, aun en medio de sus aberraciones, proclama la fuerza y atracción del sumo bien.

Pero no es sólo en las operaciones del alma donde se contempla la eternidad, la suma verdad y la suma bondad de Dios. Investigando el orden, el origen y las relaciones de las potencias, hallamos que el alma es, en ellas y por ellas, imagen de la beatísima Trinidad. El alma es una en la substancia y trina en las potencias, que son la memoria, el entendimiento y la voluntad. De la memoria nace como prole suya la inteligencia, resultando de ella el verbo de la mente; de la memoria y la inteligencia espírase el amor como nexo de entrambas. La mente generadora, el verbo y el amor, cocorresponden a las tres potencias del alma: memoria, entendimiento y voluntad, potencias que no sólo son consubstanciales, coiguales y coetáneas, sino también se compenetran en mutua inexistencia. Bellísima imagen del misterio trinitario que nos enseña la existencia de Dios, uno en la substancia y trino en las personas, de las cuales la primera, el Padre, es innascible; la segunda, el Hijo, se origina de la primera por vía de generación, y la tercera, que es el Espíritu Santo, procede de las dos primeras por espiración, uniéndolas en un beso de infinito amor.

Sigue todavía el alma bañándose en esplendores que la llevan a la contemplación de la Trinidad. Estos esplendores proceden de las ciencias, las cuales, al paso que informan y perfeccionan el alma, representan también el misterio del Dios Uno y Trino. De aquí, de este Santuario augusto, descienden las ciencias en cascadas de luz y a él conducen el alma que sabe servirse de sus luminosos esplendores.

En este tercer grado, la iluminación es tan grande que arrebata en admiración a los sabios, mientras los necios quedan sumidos en terror.

* * *

Y sigue en el capítulo cuarto considerando el interior del alma, pero no en cuanto lleva impresas las potencias naturales, sino en cuanto está adornado por los dones gratuitos. Y esta consideración, superior a la precedente, ofrece nuevas iluminaciones polarizadas en dirección a la mística cumbre. Especular a Dios en el alma reformada por los dones de la gracia es especularlo en su imagen. El alma en

gracia es templo de Dios. Ramificaciones de la gracia son los hábitos gratuitos: las virtudes teológicas y las morales, que nos habilitan para los actos esenciales de la vida divina comunicada a nosotros; los dones, que nos facilitan para los actos de la perfección media, y las bienaventuranzas, cuyo oficio es disponernos para los actos de la perfección consumada.

El alma en gracia que de tales dones disfruta tiene percepciones suavísimas de las realidades divinas, percepciones que, por la analogía con los sentidos corporales, se llaman *sentidos espirituales*. Manifiéstanse también en el alma tres actos subidísimos, tres maneras de llevarla a los excesos mentales, como son la devoción, la admiración y la exultación. Porque estos actos son tres vías para enajenarse el alma, San Buenaventura habla de *tres suspensiones de excesos*, de *tres excesos mentales*. Con todo este cortejo de dones en perfecto uso y con la floración de los tres mencionados actos que abren camino para los excesos mentales, el alma queda purificada, iluminada y perfeccionada, es decir, jerarquizada. Reproduce en sí misma a la Jerusalén celestial, haciéndose conforme a ella. Y la Jerusalén celestial desciende al alma, en la cual quedan constituídos nueve órdenes de actos, en correspondencia con los nueve órdenes de espíritus puros, que son los ángeles. Y estos actos, tanto por su gradación ascendente como por la correspondencia con la jerarquía celestial, se llaman actos jerárquicos. Y al alma así jerarquizada le es dado entrar dentro de sí misma, y por la consideración de sí misma subir a la Jerusalén de arriba, contemplar los órdenes de los ángeles y ver a Dios en ellos, en quienes mora y obra todas sus operaciones.

Aquí es donde se sirve el alma de la Sagrada Escritura, cuyas iluminaciones, por encerrar virtud purgativa, iluminativa y perfectiva, se llaman jerárquicas.

Como se ve, es todo un mundo de maravillas, accesible solamente a los que tienen experiencia de Dios en los efectos de la gracia y de los dones gratuitos. Y en este mundo misterioso nadie entra sino por la puerta, que es Cristo.

* * *

El alma, codiciosa todavía de nuevas iluminaciones, expande las alas y vuela. Vuela, traspasando lo creado, al primer Principio, foco de luz infinita. El alma no lo ve en sí misma. No lo ve directa e intuitivamente, visión reservada a los comprensores. Pero lo ve y conoce, a través del cendal finísimo de la noción o especie de Dios que lleva impresa

en la inteligencia, por la luz de la verdad eterna, que es Dios. La noción del ser divino y la del bien sumo, estas dos formas intelectuales culminantes que adornan y perfeccionan el alma, son los reflectores supremos de la divina luz. Ahí, en esas ideas, la luz divina reverbera con esplendores vivísimos, desconocidos en los grados anteriores.

El capítulo quinto trata de la especulación de Dios por su nombre primario que es el ser. Se refiere a la contemplación de Dios en sus atributos esenciales. El Seráfico Doctor parte del Ser divino, cuya existencia es certísima, siendo el objeto primero de nuestro conocimiento. En sorprendente serie desfilan las divinas perfecciones derivadas del atributo central. Afirma el grado de la certeza que implican, las combina en parejas paradójicas a primera vista y, a la luz de breve y fulminante razonamiento, manifiesta el nexo íntimo que las une entre sí. Adopta nuevos puntos de vista y vierte luminosidades de insospechada evidencia. Aparte el valor espiritual que este capítulo tiene como ejercicio habilitador para el éxtasis, es un poema metafísico de sublime inspiración.

*
* *

El capítulo sexto marca el punto culminante de las iluminaciones de la inteligencia. Pónese el alma cara al sumo bien y contempla a Dios en las propiedades personales. Está demás decir que no se trata aquí de una visión directa e intuitiva. El alma ve a Dios en cuanto reluce en el ápice mental, es decir, en cuanto está informada de la especie o noción del sumo bien. Esto es ver a Dios en la luz. En este capítulo nos descubre San Buenaventura la fecundidad infinita del sumo bien. El sumo bien es sumamente difusivo. Este es el principio que explica el proceso trinitario. Y para explicarlo, San Buenaventura no recurre a la psicología, sino a la metafísica del amor. La difusión suma del sumo bien, iniciando su movimiento en el amor, termina en el amor subsistente, que es el Espíritu Santo.

Fijada de hito en hito la mirada en el sumo bien, el Seráfico Doctor nos da a entender las emanaciones trinitarias. El sumo bien incluye la suma comunicabilidad; la suma comunicabilidad, la suma consubstancialidad; la suma consubstancialidad, la suma configurabilidad—suma semejanza—; la suma configurabilidad, la suma coigualdad; la suma coigualdad, la suma coeternidad y todas juntas, la suma cointimidad, es decir, la mutua inexistencia por razón de la naturaleza divina que se identifica realmente con las tres divinas Personas.

Propiedades son éstas que, consideradas separadamente, llevan el alma a la contemplación de la verdad, pero que, en conexión con otras propiedades, la suspenden en altísima admiración. De ahí que San Buenaventura presente las seis propiedades mencionadas unidas con los atributos nocionales en consorcio amigable: la suma comunicabilidad con las propiedades personales, la suma consubstancialidad con la pluralidad de hipóstasis, la suma configurabilidad o semejanza con las personalidades distintas, la suma coigualdad con el orden, la suma coeternidad con las emanaciones y la suma cointimidad con las misiones. Y siguiendo el mismo curso de ideas, considera los atributos esenciales y personales de Dios en comparación con la admirabilísima unión de Dios y del hombre en la única persona del Verbo. Abismos inapeables entre Dios, primer Principio, y el hombre, ser postrero, ha unido el bien supremo en sus efusiones vitales de infinito amor. Y San Buenaventura, en vertiginoso vuelo mental, manifiesta las maravillas que exceden toda capacidad del humano entendimiento: ve en Cristo unidos el ser primero y el último, el supremo y el ínfimo, la circunferencia y el centro, el alfa y la omega, el efecto y la causa, el Creador y la criatura. Es Cristo objeto perfecto de la inteligencia, capaz de poner en ella la iluminación máxima, cuyo grado siguiente será el caliginoso exceso mental.

*
* *

Y llegamos al capítulo séptimo, que da cima a la gran obra bonaventuriana. Trátase en él del exceso mental místico, en el que se da descanso al entendimiento, trasladándose la voluntad totalmente a Dios por extático amor. Las seis iluminaciones escalonadas han sucedido unas a otras hasta hallar su colmada plenitud en la consideración del primer Principio y en la de Jesucristo, en quien ambas naturalezas, la divina y la humana, están enlazadas en la única persona del Verbo. La luz, manifestadora de las divinas perfecciones, ha ido creciendo, como van creciendo las varias etapas diurnas, desde el crepúsculo matinal hasta los esplendores del mediodía.

Y aquí sobreviene al alma, ya preparada, la "sursumactio", esa energía divina que la eleva a la mística cumbre. Privilegio es de la voluntad unirse con Dios inmediatamente durante el destierro de la vida mortal. Aparte contadas excepciones registradas en la revelación, ningún entendimiento de hombre viador ve a Dios cara a cara, sino en alguna similitud intelectual que lo represente. Allí, en la

cumbre, hállase el alma levantada sobre todo lo creado. El entendimiento calla, esto es, no alcanza a Dios por ninguna representación o forma intelectiva. Y precisamente por carecer de toda forma que a Dios represente, entra en las divinas tinieblas que, por maravillosa conexión, son deliciosas y luminosas tinieblas. Porque, si son tinieblas de parte de la inteligencia, claridades son de parte de Dios, que la excede infinita y deslumbradoramente.

La voluntad, en cambio, está vigilante. Las fuerzas, cuanto más unidas, más activas se manifiestan. Reducidas al silencio las facultades cognoscitivas, el alma concentra todas sus energías en el "apex affectus", en el vértice de la voluntad. La voluntad, en su ápice, queda ardiendo en llamas. Es un volcán de amor, y tal volcán, que en sus incontenibles violencias se abre de par en par, comunicando directamente el amante con el Amado. Inflámase toda la potencia afectiva y toda se transforma en Dios, transfiriéndose a El por extático amor. Nada de conocimientos por formas intelectuales representativas de Dios. Los hubo en los dos grados anteriores, actuando en fulgurantes radiaciones. Para explicar el acto místico en su grado supremo hay que recurrir, sobre todo, al afecto, hecho un horno de divino amor: "Interroga... non lucem, sed ignem totaliter inflammantem". Claro que es un conocimiento, pero un conocimiento experimental secretísimo y místico, donde las almas que han pasado por el mar Rojo, es decir, por las jornadas anteriores, gustan del maná escondido, celebran la pascua con Cristo y experimentan, cuanto es posible al hombre viador, la suavísima dulzura de estas palabras: *Hoy estarás conmigo en el paraíso.*

Impotentes son las fuerzas naturales para sublimación tan divina: "Nihil potest natura". Podemos disponernos para ella con el ejercicio de los dones gratuitos: "Modicum potest industria". Pero la elevación hasta el monte donde se consuma la unión plena del alma con Dios, obra exclusiva es del Espíritu Santo: "Totum dandum est... Spiritui Sancto".

San Buenaventura gusta de evocar la excelsa figura de San Francisco. A todos los varones verdaderamente espirituales invita Dios a estos excesos de la mente; y los invita poniendo ante sus ojos al Seráfico Patriarca, ejemplar consumado, no sólo de la acción, sino también de la contemplación perfecta. Y no se ha de olvidar que Cristo es el camino y la puerta, la escala y el vehículo para realizar esta ascensión a la mística cumbre. Pasemos, pues, con Cristo Crucificado, de este mundo al Padre.

Tal es el argumento del *Itinerario del alma a Dios,* bellísima producción bonaventuriana. Como se ve, es una obra mística, teológica y filosófica juntamente. Es obra *mística*: por su fin, por los medios adaptados al fin y por las disposiciones que exige en los lectores. El fin de la obra no es otro que conducir al alma a la fruición de Dios en la mística cumbre, acto supremo beatificante de la criatura racional durante el tiempo de su peregrinación de la tierra al cielo. Los medios que con fin tan sublime se conectan son las seis iluminaciones graduales que empezando en las criaturas irracionales y pasando por las racionales, mensajeras que nos traen noticias divinas, hallan su plenitud en la consideración del primer Principio, luz de potencialidad infinita. De admiración en admiración sube el alma, se enciende y se dispone para recibir en sí misma el impulso sursumactivo que le arrebata en Dios. Las disposiciones que del lector pide para tan alto encumbramiento son relevantes: la transparencia y la tersura del espejo interior del alma, en estado incandescente por los ardores del corazón. Y todo esto no puede sir sino fruto del ejercicio pleno de los dones gratuitos, ramificaciones de la gracia.

Es *obra teológica.* Muchos de los elementos que la integran son exclusivamente teológicos: la gracia, la mediación de Cristo, la doctrina trinitaria... Otros son parte teológicos y parte filosóficos: dilucidan el nexo íntimo que existe entre lo natural y lo sobrenatural en orden al primer Principio.

Es *obra filosófica.* En primer lugar, porque la filosofía se ordena intrínsecamente a la teología, como lo perfectible a lo perfecto. Y luego, porque todas las efusiones místicas del Seráfico Doctor vienen no sólo expresadas, sino también justificadas por una metafísica profundamente elaborada y pulcramente cincelada. Es la vestimenta de la vida mística que circula en todo el libro.

Contiene, pues, filosofía, teología y mística. Todo en una pieza. Usando de un símil empleado por el Santo para expresar las distintas jornadas de la subida a Dios, diríamos que el *Itinerario* es el templo de Jerusalén. El atrio es la filosofía; el lugar santo, la teología, y el santo de los santos, la mística, suprema aspiración del Seráfico Doctor.

Es un libro verdaderamente de oro, según los padres de Quaracchi. Al decir de Gersón, famoso canciller de la Universidad de París, es un libro insuperable. Un libro único en su género, de genial contextura y superior a toda alabanza, a lo que afirman varones sapientísimos, así antiguos como modernos. Y añadimos nosotros que es un libro corto por su extensión, pero inmenso por su contenido.

P R O L O G U S

IN

ITINERARIUM MENTIS IN DEUM

1. In principio primum principium, a quo cunctae illuminationes descendunt tanquam *a Patre luminum*, a quo *est omne datum optimum et omne donum perfectum*[1], Patrem scilicet aeternum, invoco per Filium eius, Dominum nostrum Iesum Christum, ut intercessione sanctissimae Virginis Mariae, genitricis eiusdem Dei et Domini nostri Iesu Christi, et beati Francisci, ducis et patris nostri, *det illuminatos oculos*[2] mentis nostrae *ad dirigendos pedes nostros in viam pacis* illius, *quae exsuperat omnem sensum;* quam pacem evangelizavit et dedit Dominus noster Iesus Christus; cuius praedicationis repetitor fuit pater noster Franciscus, in omni sua praedicatione pacem in principio et in fine annuntians, in omni salutatione pacem optans[3], in omni contemplatione ad exstaticam pacem suspirans, tanquam civis illius Ierusalem, de qua dicit vir ille pacis, qui *cum his qui oderunt pacem, erat pacificus*: *Rogate quae ad pacem sunt Ierusalem*[4]. Sciebat enim, quod thronus Salomonis non erat nisi in pace, cum scriptum sit: *In pace factus est locus eius, et habitatio eius in Sion.*

2. Cum igitur exemplo beatissimi patris Francisci hanc pacem anhelo spiritu quaererem, ego peccator, qui loco ipsius patris beatissimi post eius transitum septimus in generali fratrum ministerio per omnia indignus succedo; contigit ut nutu divino circa beati ipsius transitum, anno tri-

---

[1] *Iac.*, I, 17.
[2] *Eph.*, I, 17 seq.—Seq. locus est *Luc.*, I, 79; tertius, *Phil.*, 4, 7.—Subinde respicitur *Ioan.*, 14, 27.
[3] Cf. *Vitae primae S. Franc.*, pars. I, a Thoma de Celano, c. 10; *Legenda trium sociorum*, c. 8, et *Legenda S. Francisci* a Bonav. scripta, c. 3.
[4] *Psalm.*, 119, 7, et *Ps.*, 121, 6.—Seq. locus est *Ps.*, 75, 3.

P R O L O G O

AL

ITINERARIO DEL ALMA A DIOS

1. En el principio invoco al primer Principio, de quien descienden todas las iluminaciones como del Padre de las luces, *de quien viene toda dádiva preciosa y todo don perfecto,* es decir, al Padre eterno por su Hijo, Nuestro Señor Jesucristo, a fin de que con la intercesión de la Santísima Virgen María, madre del mismo Dios y Señor nuestro, Jesucristo, y con la del bienaventurado Francisco, nuestro guía y padre, *tenga a bien iluminar los ojos* de nuestra mente *para dirigir nuestros pasos por el camino de aquella paz que sobrepuja a todo entendimiento.* Paz que evangelizó y dió Nuestro Señor Jesucristo, de cuya predicación fué repetidor nuestro padre Francisco, quien en todos sus discursos, tanto al principio como al fin, anunciaba la paz, en todos sus saludos deseaba la paz, y en todas sus contemplaciones suspiraba por la paz extática, como ciudadano de aquella Jerusalén, de la que dice el varón aquel de la paz, *que era pacífico con los que aborrecían la paz*: *Pedid los bienes de la paz para Jerusalén.* Porque sabía que el trono de Salomón está asentado en la paz, según está escrito: *Fijó su habitación en la paz y su morada en Sión.*

2. En vista de esto, buscando, con vehementes deseos, esta paz, a imitación del bienaventurado padre Francisco —yo pecador que, aunque indigno, soy, sin embargo, su séptimo sucesor en el gobierno de los frailes—, aconteció que a los treinta y tres años después de la muerte del glorioso Patriarca, cerca de su festividad, me retiré, por divino

gesimo tertio[1] ad montem Alvernae tanquam ad locum quietum amore quaerendi pacem spiritus declinarem, ibique existens, dum mente tractarem aliquas mentales ascensiones in Deum, inter alia occurrit illud miraculum, quod in praedicto loco contigit ipsi beato Francisco, de visione scilicet Seraph alati ad instar Crucifixi[2]. In cuius consideratione statim visum est mihi, quod visio illa praetenderet ipsius patris suspensionem in contemplando et viam, per quam pervenitur ad eam.

3. Nam per senas alas illas recte intelligi possunt sex illuminationum suspensiones, quibus anima quasi quibusdam gradibus vel itineribus disponitur, ut transeat ad pacem per exstaticos excessus sapientiae christianae. Via autem non est nisi per ardentissimum amorem Crucifixi, qui adeo Paulum ad *tertium caelum raptum*[3] transformavit in Christum, ut diceret: *Christo confixus sum cruci, vivo autem, iam non ego; vivit vero in me Christus;* qui etiam adeo mentem Francisci absorbuit, quod mens in carne patuit, dum sacratissima passionis stigmata in corpore suo ante mortem per biennium deportavit. Effigies igitur sex alarum seraphicarum insinuat sex illuminationes scalares, quae a creaturis incipiunt et perducunt usque ad Deum, ad quem nemo intrat recte nisi per Crucifixum. Nam *qui non intrat per ostium, sed ascendit aliunde, ille fur est et latro*[4]. Si quis vero per hoc ostium *introierit, ingredietur et egredietur et pascua inveniet.* Propter quod dicit Ioanes in Apocalypsi: *Beati qui lavant vestimenta sua in sanguine Agni, ut sit potestas eorum in ligno vitae, et per portas ingrediantur civitatem;* quasi dicat, quod per contemplationem ingredi non potest Ierusalem supernam, nisi per sanguinem Agni intret tanquam per portam. Non enim dispositus est aliquo modo ad contemplationes divinas, quae ad mentales ducunt excessus, nisi cum Daniele sit *vir desideriorum*[5]. Desideria autem in nobis inflammantur dupliciter, scilicet per clamorem orationis, quae rugire facit a gemitu cordis, et per fulgorem speculationis, qua mens ad radios lucis directissime et intensissime se convertit

4. Igitur ad gemitum orationis per Christum crucifi-

[1] Scilicet 1259, et circa initium Octobris, cum transitus S. Francisci fuerit 4 Oct. 1226.

[2] Cf. *Vitae primae S. Franc.*, part. II, c. 3; *Legenda trium sociorum*, c. 17, et *Legenda S. Francisci* a Bonav. scripta, c. 13, ubi etiam insinuatur, quod visio haec et stigmatizatio Francisci fuerit biennio ante ipsius mortem, scil. anno 1224.—De *Seraph* alato cf. *Isai.*, 6, 2.

[3] II *Cor.*, 12, 2 Seq. locus est *Gal.*, 2, 19 seq.

[4] *Ioan.*, 10, 1.—Seq. locus est ibid., v. 9; tertius est *Apoc.*, 22, 14.

[5] *Dan.*, 9, 23.—Inferius respicitur, *Ps.* 37, 9.

impulso, al monte Alverna como a lugar de quietud, con ansias de buscar la paz del alma. Y estando allí, a tiempo que disponía en mi interior ciertas elevaciones espirituales a Dios, vínome a la memoria, entre otras cosas, aquella maravilla que en dicho lugar sucedió al mismo bienaventurado Francisco, a saber: la visión que tuvo del alado Serafín, en figura del Crucificado. Consideración en la que me pareció al instante que tal visión manifestaba tanto la suspensión del mismo Padre, mientras contemplaba, como el camino, por donde se llega a ella.

3. Porque por las seis alas bien pueden entenderse seis iluminaciones suspensivas, las cuales, a modo de ciertos grados o jornadas, disponen el alma para pasar a la paz, por los extáticos excesos de la sabiduría cristiana. Y el camino no es otro que el ardentísimo amor al Crucificado, el cual de tal manera transformó en Cristo a San Pablo, *arrebatado hasta el tercer cielo,* que vino a decir: *Clavado estoy en la cruz junto con Cristo: yo vivo, o más bien, no soy yo el que vivo, sino que Cristo vive en mí;* amor que así absorbió también el alma de Francisco, que la puso manifiesta en la carne, mientras, por un bienio antes de la muerte, llevó en su cuerpo las sacratísimas llagas de la Pasión. Así que la figura de las seis alas seráficas da a conocer las seis iluminaciones escalonadas que empiezan en las criaturas y llevan hasta Dios, en quien nadie entra rectamente sino por el Crucificado. Y en verdad, *quien no entra por la puerta, sino que sube por otra parte, el tal es ladrón y salteador.* Mas quien por esta puerta entrare, *entrará y saldrá y hallará pastos.* Por lo cual dice San Juan en el Apocalipsis: *Bienaventurados los que lavan sus vestiduras en la sangre del Cordero para tener derecho al árbol de la vida y a entrar por las puertas de la ciudad.* Como si dijera: No puede penetrar uno por la contemplación en la Jerusalén celestial, si no es entrando por la sangre del Cordero como por la puerta. Nadie, en efecto, está dispuesto en manera alguna para las contemplaciones divinas que llevan a los excesos mentales, si no es, con Daniel, *varón de deseos.* Y los deseos se inflaman en nosotros de dos modos: por el clamor de la oración, que exhala en alaridos los gemidos del corazón, y por el resplandor de la especulación, por la que el alma directísima e intensísimamente se convierte a los rayos de la luz.

4. Por eso primeramente invito al lector al gemido de

xum, per cuius sanguinem purgamur a sordibus vitiorum[1], primum quidem lectorem invito, ne forte credat quod sibi sufficiat lectio sine unctione, speculatio sine devotione, investigatio sine admiratione, circumspectio sine exsultatione, industria sine pietate, scientia sine caritate, intelligentia sine humilitate, studium absque divina gratia, speculum absque sapientia divinitus inspirata.—Praeventis igitur divina gratia, humilibus et piis, compunctis et devotis, unctis *oleo laetitiae*[2] et amatoribus divinae sapientiae et eius desiderio inflammatis, vacare volentibus ad Deum magnificandum, admirandum et etiam degustandum, speculationes subiectas propono, insinuans, quod parum aut nihil est speculum exterius propositum, nisi speculum mentis nostrae tersum fuerit et politum. Exerce igitur te, homo Dei, prius ad stimulum conscientiae remordentem, antequam oculos eleves ad radios sapientiae in eius speculis relucentes, ne forte ex ipsa radiorum speculatione in graviorem incidas foveam tenebrarum.

5. Placuit autem distinguere tractatum in septem capitula, praemittendo titulos ad faciliorem intelligentiam dicendorum. Rogo igitur, quod magis pensetur intentio scribentis quam opus, magis dictorum sensus quam sermo incultus, magis veritas quam venustas, magis exercitatio affectus quam eruditio intellectus. Quod ut fiat, non est harum speculationum progressus perfunctorie transcurrendus, sed morosissime ruminandus.

EXPLICIT PROLOGUS

[1] *Hebr.*, 1, 3, dicitur *purgationem peccatorum faciens.* 1 *Ioan.*, 2, 20 et 27, ubi, insinuatur, quod unctio divina docet de omnibus.
[2] *Psalmus*, 44, 8.

la oración por medio de Cristo crucificado, cuya sangre nos lava las manchas de los pecados, no sea que piense que le basta la lección sin la unción, la especulación sin la devoción, la investigación sin la admiración, la circunspección sin la exultación, la industria sin la piedad, la ciencia sin la caridad, la inteligencia sin la humildad, el estudio sin la gracia, el espejo sin la sabiduría divinamente inspirada.

Propongo, pues, las siguientes especulaciones a los prevenidos de la divina gracia, a los humildes y piadosos, a los compungidos y devotos, a los ungidos *con el óleo de la alegría* y amadores de la divina sabiduría e inflamados en su deseo; a cuantos quisieren, en fin, ocuparse libremente en ensalzar, admirar y aun gustar a Dios, dándoles a entender que poco o nada sirve el espejo puesto delante al exterior, si el espejo de nuestra alma no se hallare terso y pulido. Ejercítate, pues, hombre de Dios en el aguijón remordedor de la conciencia, antes de elevar los ojos a los rayos de la sabiduría que relucen en sus espejos, no suceda que de la misma especulación de los rayos vengas a caer en un foso más profundo de tinieblas.

5. Y plúgome dividir el tratado en siete capítulos, anteponiendo los títulos para la mejor inteligencia de lo que se irá diciendo. Ruego, pues, que se pondere más la intención del que escribe que la obra, más el sentido de las palabras que lo desaliñado del estilo, más la verdad que la graciosidad, más el ejercicio del afecto que la instrucción del intelecto.

A fin de que así suceda, la progresión de estas especulaciones no se ha de transcurrir superficialmente, sino que se ha de rumiar morosamente.

FIN DEL PRÓLOGO

INCIPIUNT CAPITULA

INDICE DE CAPITULOS

SPECULATIO PAUPERIS IN DESERTO

CAPUT PRIMUM

De gradibus ascensionis in Deum et de speculatione ipsius per vestigia eius in universo

1. *Beatus vir, cuius est auxilium abs te, ascensiones in corde suo disposuit in valle lacrymarum, in loco, quem posuit*[1]. Cum beatidudo nihil aliud sit, quam summi boni fruitio; et summum bonum sit supra nos: nullus potest effici beatus, nisi supra semetipsum ascendat, non ascensu corporali, sed cordiali. Sed supra nos levari non possumus nisi per virtutem superiorem nos elevantem. Quantumcumque enim gradus interiores disponantur, nihil fit, nisi divinum auxilium comitetur. Divinum autem auxilium comitatur eos qui petunt ex corde humiliter et devote; et hoc est ad ipsum suspirare in hac lacrymarum valle, quod fit per ferventem orationem. Oratio igitur est mater et origo sursum-actionis. Ideo Dionysius in libro *De mystica Theologia*[2], volens nos instruere ad excessus mentales, primo praemittit orationem. Oremus igitur et dicamus ad Dominum Deum nostrum: *Deduc me, Domine, in via tua, et ingrediar in veritate tua; laetetur cor meum, ut timeat nomen tuum.*

2. In hac oratione orando illuminatur ad cognoscendum divinae ascensionis gradus. Cum enim secundum statum conditionis nostrae ipsa rerum universitas sit scala ad ascendendum in Deum; et in rebus quaedam sint vestigium, quaedam imago[3], quaedam corporalia, quaedam spi-

[1] *Psalm.*, 83, 6 seq.
[2] Cap. I, § I. Vide infra, c. 7, n. 5.—Seq. locus est *Ps.*, 85, 11. Cf. *Breviloq.*, p. V, c. I et 10.
[3] Cf. supra *Breviloq.*, p. II, c. 12, et tom. V *Collationes in Hexaëm.*, coll. 3, n. 3 seqq.

ESPECULACION DEL POBRE EN EL DESIERTO

CAPÍTULO PRIMERO

Grados de la subida a Dios y especulación de Dios por sus vestigios en el universo

1. *Feliz el hombre que en ti tiene su amparo; y que dispuso en su corazón, en este valle de lágrimas, los grados para subir hasta el lugar que dispuso el Señor.* No siendo la felicidad otra cosa que la fruición del sumo bien, y estando el sumo bien sobre nosotros, nadie puede ser feliz si no sube sobre sí mismo, no con subida corporal, sino cordial. Pero levantarnos sobre nosotros no lo podemos sino por una fuerza superior que nos eleve. Porque por mucho que se dispongan los grados interiores, nada se hace si no acompaña el auxilio divino. Y en verdad, el auxilio divino acompaña a los que de corazón lo piden humilde y devotamente; y esto es suspirar a él en este valle de lágrimas, cosa que se consigue con la oración ferviente[1]. Luego la oración es la madre y origen de la sobreelevación. Por eso Dionisio en el libro *De mystica theologia,* queriendo instruirnos para los excesos mentales[2], pone ante todo por delante la oración. Oremos, pues, y digamos a Dios Nuestro Señor: *Condúceme, Señor, por tus sendas y yo entraré en tu verdad; alégrese mi corazón de modo que respete tu nombre.*

2. Orando, según esta oración, somos iluminados para conocer los grados de la divina subida. Porque, según el estado de nuestra naturaleza, como todo el conjunto de las criaturas sea escala para subir a Dios, y entre las criaturas unas sean vestigio, otras imagen[3], unas corporales, otras

[1] Cf. Lexicon : *Sobreelevación.* [2] Cf. Lexicon : *Exceso.*
[3] Cf. Lexicon : *Vestigio, Imagen.*

ritualia, quaedam temporalia, quaedam aeviterna, ac per hoc quod perveniamus ad primum principium considerandum, quod est spiritualissimum et aeternum et supra nos, oportet, nos transire per vestigium, quod est corporale et temporale et extra nos, et hoc est deduci in via Dei; oportet, nos intrare ad mentem nostram quae est imago Dei aeviterna, spiritualis et intra nos, et hoc est ingredi in veritati Dei; oportet, nos transcendere ad aeternum, spiritualissimum, et supra nos aspiciendo ad primum principium, et hoc est laetari in Dei notitia et reverentia Maiestatis.

3. Haec est igitur via trium dierum in solitudine [1]; haec est triplex illuminatio unius diei, et prima est sicut vespera, secunda sicut mane, tertia sicut meridies; haec respicit triplicem rerum existentiam, scilicet in materia, in intelligentia et in arte aeterna, secundum quam dictum est; *fiat, fecit,* et *factum est* [2]; haec etiam respicit triplicem substantiam in Christo, qui est scala nostra, scilicet corporalem, spiritualem et divinam.

4. Secundum hunc triplicen progressum mens nostra tres habet aspectus principales. Unus est ad corporalia exteriora, secundum quem vocatur animalitas seu sensualitas; alius intra se et in se, secundum quem dicitur spiritus; tertius supra se, secundum quem dicitur mens.—Ex quibus omnibus disponere se debet ad conscendendum in Deum, ut ipsum diligat *ex tota mente, ex toto corde et ex tota anima* [3], in quo consistit perfecta Legis observatio et simul cum hoc sapientia christiana.

5. Quoniam autem quilibet praedictorum modorum geminatur, secundum quod contingit considerare Deum ut *alpha et omega* [4], seu in quantum contingit videre Deum in unoquoque praedictorum modorum ut *per speculum* et ut *in speculo,* seu quia una istarum considerationum habet commisceri alteri sibi coniunctae et habet considerari in sua puritate; hinc est, quod necesse est, hos tres gradus principales ascendere ad senarium, ut, sicut Deus sex diebus perfecit universum mundum et in septimo requievit; sic minor mundus sex gradibus illuminationum sibi succedentium ad quietem contemplationis ordinatissime perducatur. In cuius rei figura sex gradibus ascendebatur ad thronum

[1] *Exod.*, 3, 18.
[2] *Gen.*, 1, 3 seqq.
[3] *Marc.*, 12, 30. Cf. *Matth.*, 22, 37; *Luc.*, 10, 27.
[4] *Apoc.*, 1, 8.—De differentia, quae est inter cognitionem Dei *per* speculum creaturarum et *in* speculo, cf. 1 *Sent.*, d. 3, p. 1, q. 3.—De senario creationis vide supra *Breviloq.*, Prolg., § 2, et p. II, c. 2.

espirituales, unas temporales, otras eviternas, y, por lo mismo, unas que están fuera de nosotros y otras que se hallan dentro de nosotros, para llegar a considerar el primer Principio, que es espiritualísimo y eterno y superior a nosotros, es necesario pasar por el vestigio, que es corporal y temporal y exterior a nosotros—y esto es ser conducido por la senda de Dios—; es necesario entrar [1] en nuestra alma, que es imagen eviterna de Dios, espiritual e interior a nosotros—y esto es entrar en la verdad de Dios—; es necesario, por fin, trascender al eterno [2], espiritualísimo y superior a nosotros, mirando al primer Principio, y esto es alegrarse en el conocimiento de Dios y en la reverencia de la majestad.

3. Esta subida, en efecto, es la caminata de tres jornadas en la soledad; ésta es la triple iluminación de un solo día; y ciertamente, la primera es como la tarde; la segunda, como la mañana, y la tercera, como el mediodía [3]; ésta dice respecto a la triple existencia de las cosas, esto es, en la materia, en la inteligencia y en el arte eterna, según la cual se dijo: *Hágase, hizo y fué hecho;* ésta dice relación asimismo a las tres substancias que hay en Cristo, escala nuestra, como son la corporal, la espiritual y la divina.

4. En conformidad con esta triple progresión, nuestra alma tiene tres aspectos [4] principales. Uno es hacia las cosas corporales exteriores, razón por la que se llama animalidad o sensualidad; otro hacia las cosas interiores y hacia sí misma, por lo que se llama espíritu; y otro, en fin, hacia las cosas superiores a sí misma, y de ahí que se le llame mente. Con estos aspectos debemos disponernos para subir a Dios, a fin de amarle *con toda la mente, con todo el corazón y con toda el alma,* en lo cual consiste la perfecta observancia de la ley y, junto con esto, la sabiduría cristiana.

5. Y porque cada uno de dichos modos se duplica, según se considere a Dios como *alfa y omega,* o se vea a Dios en cada uno de ellos como *por espejo* [5] o como *en espejo,* o por prestarse cada una de estas consideraciones tanto a unirse a otra conexa como a ser mirada en su puridad, de aquí es que sea necesario elevar a número de seis estos grados principales, a fin de que, así como Dios completó en seis días el universo y en el séptimo descansó, así también el mundo menor sea conducido ordenadísimamente al descanso de la contemplación [6] por seis grados de iluminaciones sucesivas. Para significar lo cual, por seis gradas

[1] Cf. Lexicon: *Entrar.*
[2] Cf. Lexicon: *Trascender.*
[3] Cf. Lexicon: *Iluminación.*
[4] Cf. Lexicon: *Aspectos.*
[5] Cf. Lexicon: *Espejo.*
[6] Cf. Lexicon: *Contemplación.*

Salomonis[1]; Seraphim, quae vidit Isaias, senas alas habebant; post sex dies *vocavit* Dominus *Moysen de medio caliginis,* et Christus *post sex dies,* ut dicitur Matthaeo, *duxit discipulos in montem et transfiguratus est ante eos.*

6. Iuxta igitur sex gradus ascensionis in Deum sex sunt gradus potentiarum animae per quos ascendimus ab imis ad summa, ab exterioribus ad intima, a temporalibus conscendimus ad aeterna, scilicet sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia et apex mentis seu synderesis scintilla[2]. Hos gradus in nobis habemus plantatos per naturam, deformatos per culpam, reformatos per gratiam; purgandos per iustitiam, exercendos per scientiam, perficiendos per sapientiam.

7. Secundum enim primam naturae institutionem creatus fuit homo habilis ad contemplationis quietem, et ideo *posuit enum Deus in paradiso deliciarum*[3]. Sed avertens se a vero lumine ad commutabile bonum, incurvatus est ipse per culpam propriam, et totum genus suum per originale peccatum, quod dupliciter infecit humanam naturam, scilicet ignorantia mentem et concupiscentia carnem; ita quod excaecatus homo et incurvatus in tenebris sedet et caeli lumen non videt nisi succurrat gratia cum iustitia contra concupiscentiam, et scientia cum sapientia contra ignorantiam. Quod totum fit per Iesum Christum, *qui factus est nobis a Deo sapientia et iustitia et sanctificatio et redemptio*[4]. Qui cum sit Dei virtus et Dei sapientia, sit Verbum incarnatum *plenum gratiae et veritatis,* gratiam et veritatem fecit, gratiam scilicet caritatis infudit, quae, cum sit *de corde puro et conscientia bona et fide non ficta,* totam animam rectificat secundum triplicem ipsius aspectum supradictum; scientiam veritatis edocuit secundum triplicem modum theologiae, scilicet symbolicae, propriae et mysticae, ut per symbolicam recte utamur sensibilibus, per propriam recte utamur intelligibilibus, per mysticam rapiamur ad supermentales excessus.

8. Qui igitur vult in Deum ascendere necesse est, ut vitata culpa deformante naturam, naturales potentias supradictas exerceat ad gratiam reformantem, et hoc per

[1] III *Reg.*, 10, 19.—Subinde respicitur *Isai.*, 6, 2; *Exod.*, 24, 16, et *Matth.*, 17, 1 seqq. Post *In montem* Vulgata addit *excelsum seorsum.*

[2] Cf. *De Spritu et anima* (inter opera August.), c. 10, 14 et 38.

[3] *Gen.*, 2, 15.—Secundum septuaginta interpretes, Vulgata *voluptatis* pro *deliciarum.*—De originali peccato, cf. *Breviloq.*, p. III, c. 5 seq. Subinde respicitur *Tob.*, 5, 12.

[4] I *Cor.*, 1, 30. *Ibid.*, v. 24. Apostolus vocat *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam.*—Subinde allegatur, *Ioan.*, 1, 14, ibid., v. 17. Tertius locus est I *Tim.*, 1, 5.

se subía al trono de Salomón, seis alas tenían los serafines que vió Isaías, después de seis días *llamó* Dios *a Moisés del medio de la nube oscura,* y Cristo, *después de seis días,* como se dice en San Mateo, *llevó a los discípulos al monte y se transfiguró ante ellos.*

6. Así que, en correspondencia con los seis grados de la subida a Dios, seis son los grados de las potencias del alma[1], por los cuales subimos de lo ínfimo a lo sumo, de lo externo a lo íntimo, de lo temporal a lo eterno, a saber: el sentido y la imaginación, la razón y el entendimiento, la inteligencia y el ápice de la mente o la centella de la sindéresis[2]. Estos grados en nosotros los tenemos plantados por la naturaleza, deformados por la culpa, reformados por la gracia; y debemos purificarlos por la justicia, ejercitarlos por la ciencia y perfeccionarlos por la sabiduría.

7. Porque el hombre, según la primera institución de la naturaleza, fué creado hábil para la quietud de la contemplación; y por eso *lo puso Dios en el paraíso de las delicias.* Pero, apartándose de la verdadera luz al bien conmutable, encorvóse[3] él mismo por la propia culpa, y todo el género humano por el pecado original, pecado que inficionó[4] la humana naturaleza de dos modos, a saber: inficionando la mente con la ignorancia y la carne con la concupiscencia; de suerte que el hombre, cegado y encorvado, yace en tinieblas y no ve la luz del cielo si no le socorre la gracia con la justicia contra la concupiscencia, y la ciencia con la sabiduría contra la ignorancia. Todo lo cual se consigue por Jesucristo, *quien ha sido constituído por Dios para nosotros por sabiduría y justicia y santificación y redención.* Quien, siendo la virtud y sabiduría de Dios, y siendo asimismo el Verbo encarnado, *lleno de gracia y de verdad,* comunicó la gracia y la verdad: infundió, en efecto, la gracia de la caridad, la cual, por cuanto *es de corazón puro, de conciencia buena y de fe no fingida,* rectifica toda el alma, según sus tres aspectos sobredichos; y enseñó la ciencia de la verdad conforme a los tres modos de teología: "simbólica, propia y mística", para que por la simbólica usemos bien de las cosas sensibles; por la propia, de las cosas inteligibles, y por la mística seamos arrebatados a los excesos supermentales.

8. Quien quisiere, pues, subir a Dios, es necesario que, evitada la culpa que deforma la naturaleza, ejercite las sobredichas potencias naturales en la gracia que reforma,

[1] Cf. Lexicon : *Potencias del alma.*

[2] Cf. Lexicon : *Mente. Sindéresis.*

[3] Cf. Lexicon : *Encorvado.*

[4] Cf. Lexicon : *Infección.*

orationem; ad iustitiam purificantem et hoc in conversatione; ad scientiam illuminantem, et hoc in meditatione; ad sapientiam perficientem et hoc in contemplatione. Sicut igitur ad sapientiam nemo venit nisi per gratiam, iustitiam et scientiam; sic ad contemplationem non venitur nisi per meditationem perspicuam, conversationem sanctam et orationem devotam. Sicut igitur gratia fundamentum est rectitudinis voluntatis et illustrationis perspicuae rationis; sic primo orandum est nobis, deinde sancte vivendum, tertio veritatis spectaculis intendendum et intendendo gradatim ascendendum, quousque veniatur ad montem excelsum, ubi *videatur Deus deorum in Sion*[1].

9. Quoniam igitur prius est ascendere quam descendere in scala Iacob[2], primum gradum ascensionis collocemus in imo, ponendo totum istum mundum sensibilem nobis tanquam speculum, per quod transeamus ad Deum, opificem summum, ut simus veri Hebraei transeuntes de Aegypto ad terram Patribus repromissam, simus etiam Christiani cum Christo transeuntes *ex hoc mundo ad Patrem*[3] simus et sapientiae amatores, quae vocat et dicit: *Transite ad me omnes, qui concupiscitis me, et a generationibus meis adimplemini. A magnitudine namque speciei et creaturae cognoscibiliter poterit Creator horum videri.*

10. Relucet autem Creatoris summa potentia et sapientia et benevolentia in rebus creatis secundum quod hoc tripliciter nuntiat sensus carnis sensui interiori. Sensus enim carnis aut deservit intellectui rationabiliter investiganti, aut fideliter credenti, aut intellectualiter contemplanti. Contemplans considerat rerum existentiam actualem, credens rerum decursum habitualem[4], rationans rerum praecellentiam potentialem.

11. Primo modo aspectus contemplantis, res in se ipsis considerans, videt in eis pondus, numerum et mensuram[5]; pondus quoad situm, ubi inclinantur, numerum, quo distinguuntur, et mensuram, qua limitantur. Ac per hoc videt in eis modum, speciem et ordinem, nec non substantiam, virtutem et operationem. Ex quibus consurgere potest sicut ex vestigio ad intelligendum potentiam, sapientiam et bonitatem Creatoris immensam.

---

[1] *Psalm.*, 83, 8.

[2] *Gen*, 28, 12. De Hebraeis exeuntibus de Aegypto, cf. *Exod*, 13, 3 seq.

[3] *Ioan.*, 13, 1.—Seq. locus est *Eccli.*, 24, 26: Vulgata *implemini*. Tertius est *Sap.*, 13, 5; Vulgata habet *enim* pro *namque*.

[4] Cf. supra *Breviloq.*, Prolog., § 2.

[5] Respicitur, *Sap.*, 11, 21; cf. *Bonav.*, tom. v, pag. 54, n. 7—De seqq., quae 1 *Sent.*, d. 3, p. 1, dub. 3, explicantur, cf. Bonav., tom. v, pag. 82, nota 5. Item, *Collationes in Hexaëm.*, coll. 2, n. 21 seqq.

y esto por la oración; en la justicia que purifica, y esto por la vida santa; en la ciencia que ilumina, y esto por la meditación; en la sabiduría que perfecciona, y esto por la contemplación. Porque así como nadie llega a la sabiduría sino por la gracia, justicia y ciencia, así tampoco se llega a la contemplación sino por la meditación perspicaz, vida santa y oración devota. Y así como la gracia es el fundamento de la rectitud de la voluntad y de la perspicua ilustración de la razón, así también primero debemos orar, luego subir santamente y, por último, concentrar la atención en los espectáculos de la verdad, y concentrándola en ellos subir gradualmente hasta el excelso monte *donde se ve al Dios de los dioses en Sión.*

9. Y porque en la escala de Jacob antes es subir que bajar, coloquemos en lo más bajo el primer grado de la subida, poniendo todo este mundo, sensible para nosotros, como un espejo, por el que pasemos a Dios, artífice supremo, a fin de que seamos verdaderos hebreos que pasan de Egipto a la tierra tantas veces prometida, verdaderos cristianos que con Cristo pasan *de este mundo al Padre* y, además, verdaderos amadores de la sabiduría, que llama y dice: *Pasaos a mí todos los que me deseáis y saciaos de mis frutos. Porque de la grandeza y hermosura de las cosas creadas se puede a las claras venir en conocimiento del Creador.*

10. Y en verdad reluce en las cosas creadas la suma potencia, la suma sabiduría y la suma benevolencia del Creador, conforme lo anuncia el sentido de la carne al sentido interior por tres modos. El sentido de la carne, en efecto, sirve al entendimiento que investiga racionalmente, o al que cree firmemente, o al que contempla[1] intelectualmente. El entendimiento que contempla considera la existencia actual de las cosas; el que cree, el decurso habitual de las cosas, y el que razona, el valor de la excelencia potencial de las cosas.

11. En el primer modo, el aspecto del entendimiento que contempla, considerando las cosas en sí mismas, ve en ellas el peso, el número y la medida; el peso respecto al sitio a que se inclinan, el número por el que se distinguen y la medida por la que se limitan. Y así ve en ellas el modo, la especie y el orden, y además la substancia, la potencia y la operación. De lo cual, como de un vestigio, puede el alma levantarse a entender la potencia, la sabiduría y la bondad inmensa del Creador.

---

[1] Cf. Lexicon: *Contemplar*.

12. Secundo modo aspectus fidelis, considerans hunc mundum attendit originem decursum et terminum. Nam fide credimus, *aptata esse saecula Verbo vitae*[1]; fide credimus, trium legum tempora, scilicet naturae, Scripturae et gratiae sibi succedere et ordinatissime decurrisse; fide credimus, mundum per finale iudicium terminandum esse; in primo potentiam, in secundo providentiam, in tertio iustitiam summi principii advertentes.

13. Tertio modo aspectus ratiocinabiliter investigantis videt, quaedam tantum esse, quaedam autem esse et vivere, quaedam vero esse, vivere et discernere; et prima quidem esse minora, secunda media, tertia meliora.—Videt iterum, quaedam esse tantum corporalia, quaedam partim corporalia, partim spiritualia; ex quo advertit, aliqua esse mere spiritualia tanquam utriusque meliora et digniora. Videt nihilominus, quaedam esse mutabilia et incorruptibilia, ut caelestia; ex quo advertit, quaedam esse immutabilia et incorruptibilia, ut supercaelestia.

Ex his ergo visibilibus consurgit ad considerandum Dei potentiam, sapientiam et bonitatem ut entem, viventem et intelligentem, mere spiritualem et incorruptibilem et intransmutabilem[2].

14. Haec autem consideratio dilatatur secundum septiformem conditionem creaturarum, quae est divinae potentiae et bonitatis testimonium septiforme, si consideretur cunctarum rerum origo, magnitudo, multitudo, pulcritudo, plenitudo, operatio et ordo.—*Origo* namque rerum secundum creationem, distinctionem et ornatum quantum ad opera sex dierum divinam praedicat potentiam cuncta de nihilo producentem, sapientiam cuncta lucide distinguentem et bonitatem cuncta largiter adornantem[3].—*Magnitudo* autem rerum secundum molem longitudinis, latitudinis et profunditatis; secundum excellentiam virtutis longe, late et profunde se extendentis, sicut patet in difusione lucis; secundum efficaciam operationis intimae, continuae et diffusae, sicut patet in operatione ignis, manifeste indicat immensitatem potentiae, sapientiae et bonitatis trini Dei, qui in cunctis rebus per potentiam, praesentiam et essentiam[4] incircumscriptus existit.—*Multitudo* vero rerum secundum diversitatem generalem, specialem et individualem in substantia, in forma seu figura et efficacia ultra omnem huma-

[1] *Hebr.*, II, 3: *Fide intelligimus aptata... Verbo Dei.* Cf. *Breviloq.*, Prolog., § 2.

[2] Cf. I *Sent.*, lit. Magistri, d. III, c. I, et *Comment.*, p. I, dub. I Quoad sequentia, cf. *Collationes in Hexaëm.*, coll. 4, n. 6 seqq.

[3] Vide *Breviloq.*, p. II, c. I et 2.

[4] Cf. I *Sent.*, d. 37, p. I, a 3, q. 2.

12. En el segundo modo, el aspecto del entendimiento que cree, considerando este mundo, atiende al origen, al decurso y al término. Pues por la fe creemos que la *Palabra de Vida formó los siglos;* por la fe creemos que los tiempos de las tres leyes, a saber: de la naturaleza, de la Escritura y de la gracia, suceden unos a otros y transcurren ordenadísimamente; por la fe creemos, por último, que el mundo ha de terminar por el juicio final, echando de ver en lo primero la potencia del sumo Principio, en lo segundo su providencia y en lo tercero su justicia.

13. En el tercer modo, el aspecto del entendimiento que investiga racionalmente, ve que algunas cosas sólo existen; que otras existen y viven; que otras existen, viven y disciernen; y que las primeras son ciertamente inferiores, las segundas intermedias y las terceras mejores. Ve, en segundo lugar, que unas cosas son corporales, otras parte corporales y parte espirituales; de donde infiere que hay otras meramente espirituales, mejores y más dignas que entrambas. Ve además que algunas cosas son mudables y corruptibles, como las terrestres; que otras son mudables e incorruptibles, como las celestes; por donde colige que hay otras inmutables e incorruptibles, como las sobrecelestes.

Luego de estas cosas visibles se levanta el alma a considerar la potencia, la sabiduría y la bondad de Dios como existente, viviente e inteligente, puramente espiritual, incorruptible e inmutable.

14. Y dilátase esta consideración conforme a siete condiciones de las criaturas, que son siete testimonios de la potencia, sabiduría y bondad divina, si se considera el origen, la grandeza, la multitud, la hermosura, la plenitud, la operación y el orden de todas las cosas. El *origen* de las cosas, en efecto, en cuanto se refiere a la creación, distinción y ornato de la obra de los seis días, predica la divina potencia que las sacó de la nada, la divina sabiduría que las distinguió claramente y la divina bondad que las adornó largamente. Y la *grandeza* de las cosas, en su mole de longitud, latitud y profundidad, en la excelencia de su virtud que a lo largo, a lo ancho y a lo profundo se extiende como se ve en la difusión de la luz; en la eficacia de la operación íntima, continua y difusiva, cual se hace patente en la acción del fuego, indica de manera manifiesta la inmensidad de la potencia, sabiduría y bondad del Dios trino, quien existe incircunscrito en todas las cosas por potencia, por presencia y por esencia. La *multitud* de las cosas, en su diversidad de géneros, especies e individuos, en cuanto a la substancia, a la forma o figura y a la eficacia superior

nam aestimationem, manifeste trium praedictarum conditionum in Deo immensitatem insinuat et ostendit.—*Pulcritudo*[1] autem rerum secundum varietatem luminum, figurarum et colorum in corporibus simplicibus, mixtis et etiam complexionatis, sicut in corporibus caelestibus et mineralibus, sicut lapidibus et metallis, plantis et animalibus, tria praedicta evidenter proclamat.—*Plenitudo* autem rerum, secundum quod materia est plena formis secundum rationes seminales[2]; forma est plena virtute secundum activam potentiam; virtus est plena effectibus secundum efficientiam, id ipsum manifeste declarat.—*Operatio* multiplex, secundum quod est naturalis, secundum quod est artificialis, secundum quod est moralis, sua multiplicissima varietate ostendit immensitatem illius virtutis, artis et bonitatis, quae quidem est omnibus "causa essendi, ratio intelligendi et ordo vivendi"[3].—*Ordo* autem secundum rationem durationis et influentiae, scilicet per prius et posterius, superius et inferius[4], nobilius et ignobilius, in libro creaturae insinuat manifeste primi principii primitatem, sublimitatem et dignitatem quantum ad infinitatem potentiae; ordo vero divinarum legum, praeceptorum et iudiciorum in libro Scripturae immensitatem sapientiae; ordo autem divinorum Sacramentorum, beneficiorum et retributionum in corpore Ecclesiae immensitatem bonitatis, ita quod ipse ordo nos in primum et summum, potentissimum, sapientissimum et optimum evidentissime manuducit.

15. Qui igitur tantis rerum creaturarum splendoribus non illustratur caecus est; qui tantis clamoribus non evigilat surdus est; qui ex omnibus his effectibus Deum non laudat mutus est; qui ex tantis indiciis primum principium non advertit stultus est.—Aperi igitur oculos, aures spirituales admove, labia tua solve et cor tuum appone[5], ut in omnibus creaturis Deum tuum videas, audias, laudes, diligas et colas, magnifices et honores, ne forte totus contra te orbis terrarum consurgat. Nam ob hoc *pugnabit orbis terrarum contra insensatos*[6] et econtra sensatis erit materia gloriae, qui secundum Prophetam possunt dicere: *Delectasti*

[1] Definitio pulcritudinis datur in cap. seq. n. 5.

[2] Vide II *Sent.*, d. 7, p. II, a. 2, q. 1, et d. 18, a. 1, q. 2 seqq. Simili modo dicitur, in *Lib. de Causis*, propos. 10: «Omnis intelligentia plena est formis.»

[3] Secundum August., VIII *De civ. Dei*, c. 4. Bonav., tom. V, pag. 19, nota 7, allegatum. Cf. etiam ibid., pag. 12, n. 7.

[4] Vide tom V, pag 179, n. 9, definitionem ordinis ex Aug. allatam. Cf. etiam Aristot., *De Praedicam.*, c. *De Priori.*—De libro creaturae, vide *Breviloq.*, p. II, c. 3 seq., et c. 11.

[5] *Prov.*, 22, 17: *Inclina aurem tuam et audi verba sapientium; appone autem cor ad doctrinam meam.*

[6] *Sap.*, 5, 21.—Seq. locus est *Ps.*, 91, 5; tertius est *Ps.*, 103, 24.

a todo cálculo o apreciación humana, insinúa y aun muestra claramente la inmensidad de los tres mencionados atributos que en Dios existen. Y la *hermosura* de las cosas, en la variedad de luces, figuras y colores que se hallan, ora en los cuerpos simples, ora en los mixtos, ora en los organizados, tales como los cuerpos celestes y minerales, piedras y metales, plantas y animales, con evidencia proclaman los tres predichos atributos. La *plenitud* de las cosas, por cuanto la materia está llena de formas, según las razones seminales, la forma llena de virtud según la potencia activa, y la virtud llena de efectos según la eficiencia, declara lo mismo de modo manifiesto. La *operación* múltiple, según sea natural, artificial y moral, con su variedad, multiplicada en extremo, demuestra la inmensidad de aquella virtud, arte y bondad, que es ciertamente para todos "la causa de existir, la razón de conocer y el orden de vivir". En el libro[1] de las criaturas el *orden*, considerado según la duración, situación e influencia, es decir, por razón de lo anterior y de lo posterior, de lo superior y de lo inferior, de lo más noble y de lo más innoble, da a entender manifiestamente la primacía, la sublimidad y la dignidad del primer Principio en cuanto a la infinitud de su poder; en el libro de la Escritura da a entender el orden de las leyes, preceptos y juicios divinos, la inmensidad de su sabiduría; y en el cuerpo de la Iglesia, el orden de los sacramentos, beneficios y retribuciones, la inmensidad de su bondad. De suerte que el orden mismo nos lleva de la mano con toda evidencia al que es primero y sumo, potentísimo, sapientísimo y óptimo.

15. Luego, el que con tantos esplendores de las cosas creadas no se ilustra, está ciego; el que con tantos clamores no se despierta, está sordo; el que por todos estos efectos no alaba a Dios, ése está mudo; el que con tantos indicios no advierte el primer Principio, ese tal es necio. Abre, pues, los ojos, acerca los oídos espirituales, despliega los labios y aplica tu corazón para en todas las cosas ver, oír, alabar, amar y reverenciar, ensalzar y honrar a tu Dios, no sea que todo el mundo se levante contra ti. Pues a causa de esto *todo el mundo peleará contra los insensatos,* siendo, en cambio, motivo de gloria para los sensatos, que pueden decir con el Profeta: *Me has recreado, oh Señor, con*

[1] Cf. Lexicon: *Libro*.

me, Domine, in factura tua, et in operibus manuum tuarum exsultabo. Quam magnificata sunt opera tua, Domine! omnia in sapientia fecisti, impleta est terra possessione tua.

CAPUT II

DE SPECULATIONE DEI IN VESTIGIIS SUIS IN HOC SENSIBILI MUNDO

1. Sed quoniam circa speculum sensibilium non solum contingit contemplari Deum per ipsa tanquam per vestigia, verum etiam in ipsis, in quantum est in eis per essentiam, potentiam et praesentiam; et hoc considerare est altius quam praecedens: ideo huiusmodi consideratio secundum tenet locum tanquam secundus contemplationis gradus, quo debemus manuduci ad contemplandum Deum in cunctis creaturis, quae ad mentem nostram intrant per corporales sensus.

2. Notandum igitur, quod iste mundus, qui dicitur macrocosmus, intrat ad animan nostram, quae dicitur minor mundus, per portas quinque sensuum, secundum ipsorum sensibilium apprehensionem, oblectationem et diiudicationem. Quod patet sic: quia in eo quaedam sunt generantia, quaedam generata, quaedam gubernantia haec et illa. Generantia sunt corpora simplicia, scilicet corpora caelestia et quatuor elementa. Nam ex elementis per virtutem lucis conciliantis contrarietatem elementorum in mixtis habent generari et produci, quaecumque generantur et producuntur per operationem virtutis naturalis. Generata vero sunt corpora ex elementis composita, sicut mineralia, vegetabilia, sensibilia et corpora humana [1]. Regentia haec et illa sunt substantiae spirituales sive omnino coniunctae, ut sunt animae brutales, sive coniunctae separabiliter, ut sunt spiritus rationales, sive omnino separatae, ut sunt spiritus caelestes, quos philosophi Intelligentias, nos Angelos appellamus. Quibus secundum philosophos competit movere corpora caelestia, ac per hoc eis attribuitur administratio universi, suscipiendo a prima causa, scilicet Deo, virtutis influentiam, quam refundunt secundum opus gubernationis,

[1] Cf. supra, *Breviloq.*, p. II, 3 et 4.

tus obras; y al contemplar las obras de tus manos salto de alegría, oh Señor. Cuán grandes son tus obras, Señor; todo lo has hecho sabiamente; llena está la tierra de tus riquezas.

CAPÍTULO II

ESPECULACION DE DIOS EN LOS VESTIGIOS QUE HAY DE EL EN ESTE MUNDO SENSIBLE

1. Mas, como, en relación al espejo de las cosas sensibles, nos sea dado contemplar [1] a Dios no sólo por ellas como por vestigios, sino también en ellas por cuanto en ellas está por esencia, potencia y presencia; y, además, como esta manera de considerar sea más elevada que la precedente; de ahí es que la tal consideración ocupa el segundo lugar como segundo grado de la contemplación, que nos ha de llevar de la mano a contemplar a Dios en todas las criaturas, las cuales entran en nuestra alma por los sentidos corporales.

2. Se ha de observar, pues, que este mundo, que se dice macrocosmos, entra en nuestra alma, que se dice mundo menor, por las puertas de los cinco sentidos, a modo de aprehensión, delectación y juicio de las cosas sensibles. La razón es manifiesta: hay, efectivamente, en el mundo seres generadores, seres generados y seres que gobiernan a entrambos. Generadores son los cuerpos simples, a saber: los cuerpos celestes y los cuatro elementos. Porque, en virtud de la luz que concilia la oposición de los elementos en los mixtos, de los elementos tienen que ser engendrados y producidos cuantos seres se engendran y producen por la operación de la virtud natural. Generados son los cuerpos compuestos de elementos, tales como los minerales, los vegetales, los animales y los cuerpos humanos. Los seres que tanto a éstos como a aquéllos gobiernan, son las substancias espirituales, ora las totalmente unidas a la materia, como las almas de los brutos, ora las que están unidas a ella, pero de modo separable, como los espíritus racionales, ora las absolutamente separadas de ella, como son los espíritus celestiales, a quienes los filósofos llamaron inteligencias y nosotros llamamos ángeles. A ellos es a quienes compete, según los filósofos, mover los cuerpos celestes y se les atribuye, por lo mismo, la administración del universo, dado que reciben de la primera causa, que es Dios, la virtud influyente que transmiten, en conformidad con la obra del

[1] Cf. Lexicon : *Contemplar.*

quod respicit rerum consistentiam naturalem. Secundum autem theologos attribuitur eisdem regimen universi secundum imperium summi Dei quantum ad opera reparationis, secundum quae dicuntur *administratorii spiritus, missi propter eos qui hereditatem capiunt salutis* [1].

3. Homo igitur, qui dicitur minor mundus, habet quinque sensus quasi quinque portas, per quas intrat cognitio omnium, quae sunt in mundo sensibili, in animam ipsius. Nam per visum intrant corpora sublimia et luminosa et cetera colorata, per tactum vero corpora solida et terrestria, per tres vero sensus intermedios intrant intermedia, ut per gustum aquea, per auditum aërea, per odoratum vaporabilia, quae aliquid habent de natura humida, aliquid de aërea, aliquid de ignea seu calida, sicut patet in fumo ex aromatibus resoluto [2].

Intrant igitur per has portas tam corpora simplicia quam etiam composita, ex his mixta. Quia vero sensu percipimus non solum haec sensibilia particularia, quae sunt lux, sonus, odor, sapor et quatuor primariae qualitates, quas apprehendit tactus; verum etiam sensibilia communia, quae sunt numerus, magnitudo, figura, quies et motus; et "omne, quod movetur, ab alio movetur" [3], et quaedam a se ipsis moventur et quiescunt, ut sunt animalia: dum per hos quinque sensus motus corporum apprehendimus, manuducimur ad cognitionem motorum spiritualium tanquam per effectum in cognitionem causarum.

4. Intrat igitur quantum ad tria rerum genera in animam humanam per apprehensionem totus iste sensibilis mundus. Haec autem sensibilia exteriora sunt quae primo ingrediuntur in animam per portas quinque sensuum: intrant, inquam, non per substantias, sed per similitudines suas primo generatas in medio et de medio in organo et de organo exteriori in interiori et de hoc in potentiam apprehensivam [4]; et sic generatio speciei in medio et de medio in

[1] *Hebr.*, I, 14. Vulgata post *spiritus* addit *in ministerium* et substituit *capient* pro *capiunt*. Cf. II *Sent.*, d. 10 et 11. Ibid, d. 14, p. 1, a. 3, agitur de *Intelligentiis*.

[2] Vide supra pag. 272, nota 4.—De sensibilibus *propriis* seu particularibus et *communibus* (scil. pluribus sensibus) agit Aristot., II *De Anima*, text. 63 seqq. (c. 6). De quatuor primariis qualitatibus (scil calido, frigido, humido et sicco), cf. supra pag. 248, nota 1.

[3] Secundum Aristot., VII *Phyis.*, text. 1 seqq. Ibid., VIII, text. 27 seqq. (c. 4), agitur de motu animalium.

[4] Potentia sensibilis apprehensiva enim dividitur in *exteriorem et interiorem;* prior comprehendit quinque sensus exteriores, posterior vero sensum communem, imaginationem (phantasiam), aestimativam et memoriam. Cf. August., XI *De Trin.*, c. 9, n. 16, et Aristot., II *De anima*, tex. 121 seq. et 136 seqq. (c. 12, et III, c. 12). *De medio*, cf. II *De anima*, text. 74 seqq. (c. 7 seqq.), et *De sensu et sens.*, c. 7 (c. 6).

gobierno que se relaciona con la consistencia natural de las cosas. Mas a ellos se atribuye, según los teólogos, el gobierno del universo, a las órdenes del Dios sumo, en cuanto a las obras de la reparación, por cuya razón se llaman ***espíritus servidores, enviados en favor de aquellos que deben ser los herederos de la salud.***

3. Ahora bien, el hombre, que se dice mundo menor, tiene cinco sentidos como cinco puertas, por las cuales entra a nuestra alma el conocimiento de todas las cosas que existen en el mundo sensible. En efecto, por la vista entran los cuerpos sublimes, los luminosos y los demás colorados; por el tacto, los cuerpos sólidos y terrestres; por los sentidos intermedios, los cuerpos intermedios, como los acuosos por el gusto, los aéreos por el oído, y por el olfato los evaporables que tienen algo de la naturaleza húmeda, algo de la aérea y algo de la ígnea o caliente, como es de ver en el humo que de los aromas se desprende.

Entran, digo, por estas puertas tanto los cuerpos simples como los compuestos, que son los mixtos. Mas como por el sentido percibimos no sólo lo sensible particular, como son la luz, el sonido, el olor, el sabor y las cuatro cualidades primarias que aprehende el tacto, sino también lo sensible común, como el número, la grandeza, la figura, el reposo y el movimiento; y como "todo lo que se mueve se mueve por otro", y seres hay que por sí mismos se mueven y reposan, como son los animales: cuando por estos cinco sentidos aprehendemos los movimientos de los cuerpos, somos llevados [1] como de la mano al conocimiento de los motores espirituales, como por el efecto al conocimiento de la causa.

4. Por la aprehensión, en efecto, entra en el alma todo el mundo sensible en cuanto a los tres géneros de cosas. Y estas cosas sensibles y exteriores son las que primero entran en el alma por las puertas de los cinco sentidos; entran, digo, no por sus substancias, sino por sus semejanzas, formadas primeramente en el medio, y del medio en el órgano exterior, y del órgano exterior en el órgano interior, y de éste en la potencia aprehensiva; y de esta manera la formación de la especie en el medio y del medio

[1] Cf. Lexicon : *Llevar.*

organo et conversio potentiae apprehensivae super illam facit apprehensionem omnium eorum quae exterius anima apprehendit.

5. Ad hanc apprehensionem, si sit rei convenientis, sequitur oblectatio [1]. Delectatur autem sensus in obiecto per similitudinem abstractam percepto vel ratione speciositatis, sicut in visu, vel ratione suavitatis, sicut in odoratu et auditu, vel ratione salubritatis, sicut in gustu et tactu, appropriate loquendo. Omnis autem delectatio est ratione proportionalitatis. Sed quoniam species tenet rationem formae, virtutis et operationis, secundum quod habet respectum ad principium, a quo manat, ad medium, per quod transit, et ad terminum, in quem agit: ideo proportionalitas aut attenditur in similitudine, secundum quod tenet rationem speciei seu formae, et sic dicitur speciositas, quia "pulcritudo nihil aliud est quam aequalitas numerosa", seu "quidam partium situs cum coloris suavitate" [2]. Aut attenditur proportionalitas, in quantum tenet rationem potentia seu virtutis, et sic dicitur suavitas, cum virtus agens non improportionaliter excedit recipientem; quia sensus tristatur in extremis et in mendiis delectatur [3]. Aut attenditur, in quantum tenet rationem efficaciae et impressionis, quae tunc est proportionalis, quando agens imprimendo replet indigentiam patientis, et hoc est salvare et nutrire ipsum, quod maxime apparet in gustu et tactu. Et sic per oblectationem delectabilia exteriora secundum triplicem rationem delectandi per similitudinem intrat in animam.

6. Post hanc apprehensionem et oblectationem fit diiudicatio, qua non solum diiudicatur, utrum hoc sit album, vel nigrum, quia hoc pertinet ad sensum particularem [4]; non solum, utrum sit salubre, vel nocivum, quia hoc pertinet ad sensum interiorem; verum etiam, quia diiudicatur et ratio redditur, quare hoc delectat; et in hoc actu inquiritur de ratione delectationis, quae in sensu percipitur ab obiecto.

[1] Delectatio siquidem definitur : coniunctio convenientis cum convenienti. Cf. Bonav., tom. I, pag. 38, nota 4, et tom. IV, pag. 391, nota 3, ubi docetur, delectationem proprie consistere in actione consequente hanc coniunctionem.

[2] Duplex haec definitio pulcritudinis est secundum August., VI *De Musica*, c. 13, n. 38 (cf. Bonav., tom. I, pag. 544, nota 8), et XXII *De civ. Dei*, c. 19, n. 2, ubi pro *quidam partium situs* substituitur *partium congruentia* (cf. Bonav., tom. IV, pag. 1.025, nota 3).

[3] Vide Aristot., II *De anima*, text. 123, 143, et III, text. 7 (II, c. 12, et III, c. 2 et 4).

[4] Idem est quod sensus *exterior*, cf. Ioan. de Rupella. *Sum. de Anima*, p. II, c. 18 et 23 ; *Centiloq.* (inter opera Bonav.), p. III, sect. 21 : «Apprehensiva [vis sensibilis] dividitur in sensum particularem et sensum communem, sive in sensum exteriorem et interiorem.»

en el órgano y la conversión de la potencia aprehensiva a la especie hace aprehender todo cuanto el alma aprehende exteriormente.

5. A esta aprehensión, si lo es de alguna cosa conveniente, sigue la delectación. Deléitase, en efecto, el sentido en el objeto, percibido mediante su semejanza abstracta, o por razón de hermosura, como en la vista, o por razón de suavidad, como en el olfato y oído, o por razón de salubridad, como en el gusto y tacto—hablando apropiadamente—. Y aun si la delectación existe, existe a causa de la proporción. Mas porque la especie [1] tiene razón de forma, virtud y operación, según haga referencia al principio de que emana, al medio por que pasa y al término en que obra, de aquí es que la proporción o se considera en la semejanza, en cuanto tiene razón de especie o forma, y así se dice hermosura, no siendo la hermosura otra cosa que una igualdad armoniosa, o también no siendo otra cosa que cierta disposición de partes con suavidad de color; o se considera en cuanto tiene razón de potencia o virtud, y así se dice suavidad, pues entonces la potencia activa no excede improporcionalmente la potencia receptiva, sufriendo el sentido en lo extremado y deleitándose en lo moderado; o se considera, en cuanto tiene razón de eficacia y de impresión, la cual entonces es proporcional cuando el agente, al causar la impresión, colma la indigencia del paciente, y esto es sanarlo y nutrirlo, como aparece principalmente en el gusto y tacto. Y así por la delectación entran en el alma los objetos exteriores que deleitan, mediante sus semejanzas, según los tres modos de delectación.

6. Después de la aprehensión y de la delectación, fórmase el juicio, por el que no sólo se juzga si esto es blanco o negro—porque esto pertenece al sentido particular—, o si es saludable o nocivo—lo cual pertenece al sentido interior—, sino también se juzga y se da cuenta de por qué tal cosa deleita, acto en que se inquiere la razón de la delectación que del objeto se percibe en el sentido. Y esto ocu-

[1] Cf. Lexicon : *Especie*.

Hoc est autem, cum quaeritur ratio pulchri, suavis et salubris: et invenitur, quod haec est proportio aequalitatis. Ratio autem aequalitatis est eadem in magnis et parvis nec extenditur dimensionibus nec succedit seu transit cum transeuntibus nec motibus alteratur. Abstrahit igitur a loco, tempore et motu, ac per hoc est incommutabilis, incircumscriptibilis, indeterminabilis et omnino spiritualis [1]. Diiudicatio igitur est actio, quae speciem sensibilem, sensibiliter per sensus acceptam, introire facit depurando et abstrahendo in potentiam intellectivam. Et sic totus iste mundus introite habet in animam humanam per portas sensuum secundum tres operationes praedictas.

7. Haec autem omnia sunt vestigia, in quibus speculari possumus Deum nostrum. Nam cum species apprehensa sit similitudo in medio genita et deinde ipsi organo impressa et per illam impressionem in suum principium, scilicet in obiectum cognoscendum, ducat; manifeste insinuat, quod illa lux aeterna generat ex se similitudinem seu splendorem coaequalem, consubstantialem et coaeternalem; et quod ille qui est *imago invisibilis Dei et splendor gloriae et figura substantiae eius* [2], qui ubique est per primam sui generationem, sicut obiectum in toto medio suam generat similitudinem, per gratiam unionis unitur, sicut species corporali organo, individuo rationalis naturae, ut per illam unionem nos reduceret ad Patrem sicut ad fontale principium et obiectum. Sic ergo omnia cognoscibilia habent sui speciem generare, manifeste proclamant, quod in illis tanquam in speculis videri potest aeterna generatio Verbi, Imaginis et Filii a Deo Patre aeternaliter emanantis.

8. Secundum hunc modum species delectans ut speciosa, suavis et salubris insinuat, quod in illa prima specie est prima speciositas, suavitas et salubritas, in qua est summa proportionalitas et aequalitas ad generantem; in qua est virtus, non per phantasma, sed per veritatem apprehensionis illabens; in qua est impressio salvans et sufficiens et omnem apprehendentis indigentiam expellens. Si ergo "delectatio est coniunctio convenientis cum convenienti" [3]; et solius Dei similitudo tenet rationem summe speciosi, suavis

---

[1] Hoc exponit August., *De vera Relig.*, c. 30, n. 56 seqq.
[2] *Col.*, I, 15, et *Hebr.*, I, 3.—Dictio inferius posita *unitur individuo rationalis naturae*, explicatur II *Sent.*, d. 10, a. 1, q. 3.
[3] Cf. Aristot., II *De anima*, text. 123, 143.—August., *De vera Relig.*, c. 18, n. 35 seqq., et c. 43, n. 81; *83 Qq.*, q. 23, de similitudine Patris i. e. de Filio Dei loquens, ait: «Ipsa est enim species prima, qua sunt, ut ita dicam, speciata, et forma, qua formata sunt omnia.» Vide etiam Bonav., tom. V, pag. 12, nota 7, et pag. 33, nota 5.

rre cuando se indaga la razón de lo hermoso, de lo suave y de lo saludable, resultando no ser otra que una proporción de igualdad. Pero esta razón de igualdad es la misma tanto en las cosas grandes como en las pequeñas, no se extiende con las dimensiones, ni pasa con las cosas transitorias, ni se altera con las mudanzas; pues abstrae de lugar, de tiempo y de cambios y viene a ser por lo mismo inmutable, incircunscriptible, interminable y enteramente espiritual. De donde el juicio [1] es una operación que, depurando y abstrayendo la especie sensible, sensiblemente recibida por los sentidos, la hace entrar en la potencia intelectiva. Y así todo este mundo tiene entrada en el alma por las puertas de los sentidos, conforme a las tres operaciones mencionadas.

7. Y todas estas cosas son vestigios donde podemos investigar a nuestro Dios. Porque siendo la especie [2] que se aprehende semejanza engendrada en el medio e impresa después en el órgano, y llevándonos, en virtud de la impresión, al principio de donde nace, es decir, al conocimiento del objeto, nos da a entender de modo manifiesto no sólo que aquella luz eterna engendra de sí una semejanza o esplendor coigual, consubstancial y coeterno, sino también que aquel que es *imagen del Dios invisible, esplendor de su gloria y figura de su substancia,* existente en todas partes por su generación primera—el objeto engendra su semejanza en todo medio—, se une por la gracia de la unión—la especie se une al órgano corporal—a un individuo de la naturaleza racional para reducirnos mediante tal unión al Padre como a fontal principio y objeto [3]. Luego todas las cosas cognoscibles, teniendo como tienen la virtud de engendrar la especie de sí mismas, proclaman con claridad que en ellas, como en espejos, puede verse la generación eterna del Verbo, Imagen e Hijo que del Dios Padre emana eternalmente.

8. De igual modo, la especie que deleita como hermosa, suave y saludable, da a conocer que existe la primera hermosura, suavidad y salubridad en aquella primera especie, donde hay suma proporción e igualdad respecto al engendrador, suma virtud que se intima no por fantasmas, sino por la verdad de la aprehensión, suma impresión que sana, satisface y expele toda indigencia en el aprehensor. Por lo tanto, si la delectación "es la unión de un conveniente con su conveniente", si la semejanza que se engendra de sólo Dios tiene la razón de lo sumamente hermoso, su-

---

[1] Cf. Lexicon: *Juzgar.* [2] Cf. Lexicon: *Especie.*
[3] Cf. Lexicon: *Objeto fontal.*

et salubris; et unitur secundum veritatem et secundum intimitatem et secundum plenitudinem replentem omnem capacitatem: manifeste videri potest, quod in solo Deo est fontalis et vera delectatio, et quod ad ipsam ex omnibus delectationibus manuducimur requirendam.

9. Excellentiori autem modo et immediatiori diiudicatio ducit nos in aeternam veritatem certius speculandam. Si enim diiudicatio habet fieri per rationem abstrahentem a loco, tempore et mutabilitate ac per hoc a dimensione, successione et transmutatione, per rationem immutabilem et incircumscriptibilem et interminabilem; nihil autem est omnino immutabile, incircumscriptibile et interminabile, nisi quod est aeternum; omne autem quod est aeternum, est Deus, vel in Deo: si ergo omnia, quaecumque certius diiudicamus, per huiusmodi rationem diiudicamus; patet, quod ipse est ratio omnium rerum et regula infallibilis et lux veritatis, in qua cuncta relucent infallibiliter, indelebiliter, indubitanter, irrefragabiliter, indiiudicabiliter, incommutabiliter, incoarctabiliter, interminabiliter, indivisibiliter et intellectualiter. Et ideo leges illae, per quas iudicamus certitudinaliter de omnibus sensibilibus, in nostram considerationem venientibus; cum sint infallibiles et indubitabiles intellectui apprehendentis, sint indelebiles a memoria recolentis tanquam semper praesentes, sint irrefragabiles et indiiudicabiles intellectui iudicantis, quia, ut dicit Augustinus [1], "nullus de eis iudicat, sed per illas": necesse est, eas esse incommutabiles et incorruptibiles tanquam necessarias, incoarctabiles tanquam incircumscriptas, interminabiles tanquam aeternas, ac per hoc indivisibiles tanquam intellectuales et incorporeas, non factas, sed increatas, aeternaliter existentes in arte aeterna, a qua, per quam et secundum quam formantur formosa omnia; et ideo nec certitudinaliter iudicari possunt nisi per illam quae non tantum fuit forma cuncta producens, verum etiam cuncta conservans et distinguens, tanquam ens in omnibus formam tenens et regula dirigens, et per quam diiudicat mens nostra cuncta, quae per sensus intrant in ipsam [2].

10. Haec autem speculatio dilatatur secundum considerationem septem differentiarum numerorum, quibus quasi septem gradibus conscenditur in Deum, secundum quod ostendit Augustinus in libro *De vera Religione* et in sexto

[1] Libr. II *De lib. arb.*, c. 14, n. 38 (cf. Bonav., tom V, pag. 17, nota 4), et *De vera Relig.*, c. 31, n. 58 (cf. tom. I, pag. 69, nota 12). Similia de regulis divinae sapientiae mirabilibus dicunt *Collationes in Hexaëm.*, coll. 2, n. 8 seqq.

[2] Fusius haec ostenduntur in Bonav., *Quaest. de scientia Christi*, q. 4.

mamente suave y sumamente saludable, y se une, según la verdad, según la intimidad y según la plenitud que llena toda capacidad, se ve claramente que en sólo Dios está la delectación fontal y verdadera y que todas las delectaciones nos llevan de la mano a buscar aquélla.

9. Pero de un modo más excelente y más inmediato nos lleva el juicio a especular con más certeza la eterna verdad. Porque si el juicio ha de hacerse por razones que abstraen del lugar, tiempo y mutabilidad y, por lo mismo, de la dimensión, sucesión y mudanza; si ha de hacerse por razones inmutables, incircunscriptibles e interminables; si nada hay, en efecto, del todo inmutable, ni incircunscriptible, ni interminable, sino lo que es eterno; si todo cuanto es eterno es Dios o está en Dios; si cuantas cosas ciertamente juzgamos, vuelvo a decir, por esas razones las juzgamos; cosa manifiesta es que Dios viene a resultar la razón de todas las cosas y la regla infalible y la luz de la verdad, luz donde todo lo creado reluce de modo infalible, indeleble, indubitable, irrefragable, incoartable, inapelable, interminable, indivisible e intelectual. Por tanto, aquellas leyes por las que juzgamos con toda certeza de todas las cosas sensibles que a nuestra consideración vienen, por lo mismo que son infalibles e indubitables para el entendimiento del que las aprehende, indelebles de la memoria del que las recuerda, irrefragables e inapelables para el entendimiento del que las juzga, pues al decir de San Agustín, "nadie juzga a ellas, sino por ellas", menester es que sean inmutables e incorruptibles como necesarias, incoartables como incircunscritas, interminables como eternas, y por eso indivisibles como intelectuales e incorpóreas, no hechas, sino increadas, tales que existen eternalmente en el arte eterna [1], por la cual, mediante la cual y según la cual reciben la forma todas las cosas, plenamente informadas; y por eso ni juzgarse pueden éstas con toda certeza, sino por aquella arte eterna, la cual es la forma que no sólo todo lo produce, sino que todo lo conserva y todo lo distingue como ser que tiene la primacía de la forma entre todas las cosas y como regla que todas las dirige y por la que nuestra alma juzga cuanto en ella entra por los sentidos.

10. Dilátase esta especulación considerando siete diferencias de números por los cuales, como por siete grados, se sube a Dios, según lo demuestra San Agustín en el libro *De vera Religione* y en el sexto *De Musica,* donde asigna

[1] Cf. Lexicon : *Arte.*

Musicae[1], ubi assignat differentias numerorum gradatim conscendentium ab his sensibilibus usque ad Opificem omnium, ut in omnibus videatur Deus.

Dicit enim, numeros esse in corporibus et maxime in sonis et vocibus, et hos vocat sonantes; numeros ab his abstractos et in sensibus nostris receptos, et hos vocat occursores; numeros ab anima procedentes in corpus, sicut patet in gesticulationibus et saltationibus, et hos vocat progressores; numeros in delectationibus sensuum ex conversione intentionis super speciem receptam, et hos vocat sensuales; numeros in memoriam retentos, et hos vocat memoriales; numeros etiam, per quos de his omnibus iudicamus, et hos vocat iudiciales, qui ut dictum est necessario sunt supra mentem tanquam infallibiles et indiiudicabiles. Ab his autem imprimuntur mentibus nostris numeri artificiales, quos tamen inter illos gradus non enumerat Augustinus, quia connexi sunt iudicialibus; et ab his manant numeri progressores, ex quibus creantur numerosae formae artificiatorum, ut a summis per media ordinatus fiat descensus ad infima. Ad hos etiam gradatim ascendimus a numeris sonantibus, mediantibus occursoribus, sensualibus et memorialibus.

Cum igitur omnia sint pulcra et quodam modo delectabilia; et pulcritudo et delectatio non sint absque proportione; et proportio primo sit in numeris: necesse est, omnia esse numerosa; ac per hoc "numerus est praecipuum in animo Conditoris exemplar"[2] et in rebus praecipuum vestigium ducens in Sapientiam. Quod cum sit omnibus evidentissimum et Deo propinquissimum, propinquissime quasi per septem differentias ducit in Deum et facit, eum cognosci in cunctis corporalibus et sensibilibus, dum numerosa apprehendimus, in numerosis proportionibus delectamur et per numerosarum proportionum leges irrefragabiliter iudicamus.

11. Ex his duobus gradibus primis, quibus manuducimur ad speculandum Deum in vestigiis quasi ad modum duarum alarum descendentium circa pedes[3], colligere possumus, quod omnes creaturae istius sensibilis mundi animum contemplantis et sapientis ducunt in Deum aeternum, pro eo quod illius primi principii potentissimi, sapientissimi

[1] Per totum. *De vera Relig.*, tangitur res c. 40-44, n. 74-82. Cf. II *De lib. arb.*, c. 8, n. 20-25, et c. 16, n. 41 seqq.
[2] Ut dicit Boeth. in Bonav., tom. V, pag. 11, nota 6, allegatus. Cf. etiam supra pag. 250, nota 1.
[3] Respicitur *Isai.*, 6, 2, ubi de Seraphim dicitur, quod alis *duabus velabant pedes eius*.

las diferencias de números que van subiendo gradualmente desde estas cosas sensibles hasta el supremo artífice de todas, para que en todas sea visto Dios.

Dice, pues, que hay números en los cuerpos, y, sobre todo, en los sonidos y en las voces, y los llama sonantes; que hay números abstraídos de éstos y recibidos en los sentidos, y los llama ocurrentes; que hay números que proceden del alma al cuerpo, como se ve en las gesticulaciones y en las danzas, y los llama progresivos; que hay números en la delectación de los sentidos, por la conversión de la intención a la especie sensible, y los llama sensuales; que hay números retenidos en la memoria, y los llama memoriales; que, por último, hay números por los que de todos estos números juzgamos, y los llama judiciales, los cuales, como queda dicho, por necesidad están por encima del alma, siendo como son infalibles e indiscutibles. Estos son los que imprimen en nuestra alma los números artificiales, que, sin embargo, no los enumera San Agustín en la clasificación mencionada por estar conexos con los judiciales; de los judiciales es de donde emanan los números progresivos, de los que se producen numerosas formas de artefactos, a fin de que de los números supremos se descienda ordenadamente, pasando por los medios, hasta los que son ínfimos. Subimos también por grados a los números supremos, empezando desde los sonantes, por medio de los ocurrentes, sensuales y memoriales.

Como sean, pues, bellas todas las cosas y, en cierta manera deleitables, y como no exista delectación ni hermosura sin la proporción, que consiste primariamente en los números, es necesario que todas las cosas sean numerosas; y, por lo mismo, el número es el ejemplar príncipe en la mente del Creador; y en las cosas el principal vestigio que nos lleva a la Sabiduría. Vestigio que, por ser evidentísimo para todos y cercanísimo a Dios, a Dios nos conduce muy de cerca como por siete diferencias o grados y, al aprehender las cosas numerosas, deleitarnos en las proporciones numerosas y juzgar irrefragablemente por las leyes de proporciones numerosas, hace que le conozcamos en los seres corporales, sujetos a los sentidos.

11. De los dos grados primeros que nos han llevado[1] de la mano a especular a Dios en sus vestigios—a modo de las dos alas que descendían cubriendo los pies—, bien podemos colegir que todas las criaturas de este mundo sensible llevan al Dios Eterno el espíritu del que contempla y degusta, por cuanto son sombras[2], resonancias y pinturas

[1] Cf. Lexicon: *Llevar*. [2] Cf. Lexicon: *Sombra*.

et optimi, illius aeternae originis, lucis et plenitudinis, illius, inquam, artis efficientis, exemplantis et ordinantis sunt umbrae, resonantiae et picturae, sunt vestigia, simulacra et spectacula nobis ad contuendum Deum proposita et signa divinitus data; quae, inquam, sunt exemplaria vel potius exemplata, proposita mentibus adhuc rudibus et sensibilibus, ut per sensibilia, quae vident transferantur ad intelligibilia, quae non vident, tanquam per signa ad signata.

12. Significant autem huiusmodi creaturae huius mundi sensibilis *invisibilia Dei*[1], partim quia Deus est omnis creaturae origo, exemplar et finis, et omnis effectus est signum causa, et exemplatum exemplaris, et via finis, ad quem ducit; partim ex propria repraesentatione; partim ex prophetica praefiguratione; partim ex angelica operatione; partim ex superaddita institutione. Omnis enim creatura ex natura est illius aeternae sapientiae quaedam effigies et similitudo, sed specialiter illa quae in libro Scripturae per spiritum prophetiae assumta est ad spiritualium praefigurationem; specialius autem illae creaturae, in quarum effigie Deus angelico ministerio voluit apparere; specialissime vero ea quam voluit ad significandum instituere, quae tenet non solum rationem signi secundum nomen commune, verum etiam Sacramenti.

13. Ex quibus omnibus colligitur, quod *invisibilia Dei a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur; ita ut* qui nolunt ista advertere et Deum in his omnibus cognoscere, benedicere et amare *inexcusabiles sint*[2] dum nolunt transferri *de tenebris in admirabile lumen Dei. Deo autem gratias per Iesum Christum, Dominum nostrum,* qui nos *de tenebris transtulit in admirabile lumen suum,* dum per haec lumina exterius data ad speculum mentis nostrae, in quo relucent divina, disponimur ad reintrandum.

[1] Respicitur *Rom.*, I, 20. Vide paulo inferius, n. 13.— De seqq., cf. *Breviloq.*, p. I, c. 5; p. II, c. I, et p. IV, c. I seqq. De ministerio Angelorum in apparitione, vide I *Sent.*, d. 16, q. I in corp., et II *Sent.*, d. 10, a. 3, q. 2 ad 6.

[2] *Rom.*, I, 20.—Seq. textus est I *Cor.*, 15, 57; tertius, I *Petr.*, 2, 9; ubi pro *transtulit* Vulgata *vocavit.*

de aquel primer Principio, poderosísimo, sapientísimo y óptimo, de aquel origen, luz y plenitud eterna y de aquella arte eficiente, ejemplante y ordenante; son no solamente vestigios, simulacros y espectáculos puestos ante nosotros para cointuir[1] a Dios, sino también signos que, de modo divino, se nos han dado; son, en una palabra, ejemplares o, por mejor decir, copias propuestas a las almas todavía rudas y materiales para que de las cosas sensibles que ven se trasladen a las cosas inteligibles como del signo a lo significado.

12. Porque, en verdad, las criaturas de este mundo sensible significan las perfecciones *invisibles de Dios;* en parte, porque Dios es el origen, el ejemplar[2] y el fin de las cosas creadas y porque todo efecto es signo de la causa, toda copia lo es del ejemplar, todo camino lo es del fin al que conducen; en parte por representación propia, en parte por la prefiguración profética, en parte por operación angélica y en parte por institución sobreañadida. Y es que toda criatura, por su naturaleza, es como una efigie o similitud de la eterna Sabiduría; pero lo es especialmente aquella que, en la Sagrada Escritura, se tomó, por espíritu de profecía, para prefigurar las cosas espirituales; más especialmente aquellas criaturas en cuya figura quiso Dios aparecer por ministerio de los ángeles y, especialísimamente, por fin, aquella que quiso fuese instituída para significar, la cual no sólo tiene razón de signo común, sino también de signo sacramental.

13. De todo esto se colige que *las perfecciones invisibles de Dios, desde la creación del mundo, se han hecho intelectualmente visibles por las criaturas de este mundo; tanto, que son inexcusables* los que no quieren considerarlas, ni conocer, ni bendecir, ni amar a Dios en todas ellas, siendo así que no quieren trasladarse *de las tinieblas a la admirable luz divina. A Dios, pues, las gracias por nuestro Señor Jesucristo,* quien *nos trasladó de las tinieblas a su luz admirable,* por cuanto estas luces que exteriormente se nos han dado nos disponen para entrar de nuevo en el espejo de nuestra alma, en el que relucen las perfecciones divinas.

[1] Cf. Lexicon : *Cointuir.*

[2] Cf. Lexicon : *Ejemplar.*

CAPUT III

DE SPECULATIONE DEI PER SUAM IMAGINEM NATURALIBUS POTENTIIS INSIGNITAM

1. Quoniam autem duo gradus praedicti, ducendo nos in Deum per vestigia sua, per quae in cunctis creaturis relucet, manuduxerunt nos usque ad hoc, ut ad nos reintraremus, in mentem scilicet nostram, in qua divina relucet imago; hinc est, quod iam tertio loco, ad nosmetipsos intrantes et quasi atrium forinsecus relinquentes, in sanctis [1], scilicet anteriori parte tabernaculi, conari debemus per speculum videre Deum; ubi ad modum candelabri relucet lux veritatis in facie nostrae mentis, in qua scilicet resplendet imago beatissimae Trinitatis.

Intra igitur ad te et vide, quoniam mens tua amat ferventissime semetipsam; nec se posset amare, nisi nosset; nec se nosset, nisi sui meminisset, quia nihil capimus per intelligentiam, quod non sit praesens apud nostram memoriam; et ex hoc advertis, animam tuam triplicem habere potentiam, non oculo carnis, sed oculo rationis [2]. Considera igitur harum trium potentiarum operationes et habitudines, et videre poteris Deum per te tanquam per imaginem, quod est videre per speculum in aenigmate.

2. Operatio autem memoriae est retentio et repraesentatio non solum praesentium, corporalium et temporalium, verum etiam succedentium, simplicium et sempiternalium. Retinet namque memoria praeterita per recordationem, praesentia per susceptionem, futura per praevisionem. Retinet etiam simplicia, sicut principia quantitatum continuarum et discretarum [3], ut punctum, instans et unitatem, sine

[1] Cf. *Exod.*, 26, ubi describitur tabernaculum Moysaicum, v. 34 et 35, mentio fit sancti sanctorum et candelabri.—*Ps.*, 4, 7: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*. Gregor., x *Moral.*, c. 15, n. 27: «Interna quippe facies hominis mens est, in qua nimirum recognoscimur, ut ab auctore nostro diligamur.»

[2] Cf. August., IX et X *De Trin.* (vide I *Sent.*, d. 3, *p.* II).—De oculo carnis et rationis, cf. supra *Breviloq.*, p. II, c. 12 in fine.—Inferius allegatur, I *Cor.*, 13, 12.

[3] Vide Aristot., *De Praedicam.*, c. *De quanto*, ubi quantitati *continuae* annumeratur linea, superficies, corpus, locus et tempus; *discretae* numerus et oratio.—Quomodo memoriae sit praevisio futurorum, exponit August., XV *De Trin.*, c. 7, n. 13: «Nec ex futuris praeterita, sed futura ex praeteritis, non tamen firma cognitione conicimus... Ut praevideamus, non providentia nos instruit, sed memoria», etc.

CAPÍTULO III

ESPECULACIÓN DE DIOS POR SU IMAGEN IMPRESA EN LAS POTENCIAS NATURALES

1. Y porque los dos grados predichos, guiándonos a Dios por los vestigios suyos, por los cuales reluce El en todas las criaturas, nos llevaron de la mano hasta entrar [1] de nuevo en nosotros, es decir, a nuestra mente, donde reluce la divina imagen; de ahí es que, llegados ya al tercer grado, entrando en nosotros mismos, como si dejáramos el atrio del tabernáculo, en el santo, esto es, en su parte interior es donde debemos procurar ver a Dios por espejo: allí donde, a manera de candelabro, reluce la luz de la verdad en la faz de nuestra mente [2], en la cual resplandece, por cierto, la imagen de la beatísima Trinidad.

Entra, pues, en tí mismo y observa que tu alma se ama ardentísimamente a sí misma; que no se amara, si no se conociese; que no se conociera, si de sí misma no se recordase, pues nada entendemos por la inteligencia que no esté presente en nuestra memoria, y con esto adviertes ya, no con el ojo de la carne, sino con el ojo de la razón, que tu alma tiene tres potencias. Considera, pues, las operaciones y las habitudes de estas tres potencias [3] y podrás ver a Dios por ti, como por imagen, lo cual es verlo como por un espejo y bajo imágenes oscuras.

2. Y en verdad, la operación de la memoria es retener y representar no sólo las cosas presentes, corporales y temporales, sino también las sucesivas, simples y sempiternas. Pues retiene la memoria las cosas pasadas por la recordación, las presentes por la suscepción, las futuras por la previsión. Retiene también las cosas simples, cuales son los principios de la cantidad, ya discreta, ya continua, como el punto, el instante y la unidad, sin los cuales no es posible

[1] Cf. Lexicon: *Entrar*.
[2] Cf. Lexicon: *Mente*.
[3] Cf. Lexicon: *Potencias del alma*.

quibus impossibile est meminisse aut cogitare ea quae principiantur per haec. Retinet nihilominus scientiarum principia et dignitates ut sempiternalia et sempiternaliter, quia nunquam potest sic oblivisci eorum, dum ratione utatur, quin ea audita approbet et eis assentiat, non tanquam de novo percipiat, sed tanquam sibi innata et familiaria recognoscat; sicut patet, si proponatur alicui: "De quolibet affirmatio, vel negatio"; vel: "Omne totum est maius sua parte", vel quaecumque alia dignitas, cui non est contradicere "ad interius rationem" [1].

Ex prima igitur retentione actuali omnium temporalium, praeteritorum scilicet, praesentium et futurorum, habet effigiem aeternitatis, cuius praesens indivisibile ad omnia tempora se extendit. Ex secunda apparet, quod ipsa non solum habet ab exteriori formari per phantasmata, verum etiam a superiori suscipiendo simplices formas, quae non possunt introire per portas sensuum et sensibilium phantasias [2]. Ex tertia habetur, quod ipsa habet lucem incommutabilem sibi praesentem, in qua meminit invariabilium veritatum. Et sic per operationes memoriae apparet, quod ipsa anima est imago Dei et similitudo adeo sibi praesens et eum habens praesentem, quod eum actu capit et per potentiam "capax eius est et particeps esse potest" [3].

3. Operatio autem virtutis intellectivae est in perceptione intellectus terminorum, propositionum et illationum. Capit autem intellectus terminorum significata, cum comprehedit, quid est unumquodque per definitionem. Sed definitio habet fieri per superiora, et illa per superiora definiri habent, usquequo veniatur ad suprema et generalissima, quibus ignoratis, non possunt intelligi definitive inferiora [4]. Nisi igitur cognoscatur, quid est ens per se, non potest plene sciri definitio alicuius specialis substantiae. Nec ens per se cog-

[1] Ut ait Aristot., I *Poster.*, c. 8 (c. 10), huic dictioni opponendo alteram, scil. «ad exterius orationem», contra quam licet semper instantiam ferre (cf. Bonav., tom. I, pag. 155, nota 10).—Prima dignitas : *de quolibet affirmatio*, etc, exhibetur ab Aristot., IV *Metaph.*, text. 15 (III, c. 4) ; secunda colligitur ex, V *Metaph.*, text. 30 seq. (IV, c. 25 seq.).—Per verba superius posita ; «quin ea audita approbet», etc., respicitur a Boethio data et in Bonav., tom. V, pag. 79, nota 6, allata definitio communis animi conceptionis, qualis secundum Euclid., I *Geomet.*, est : «Omne totum est maius sua parte» (n. 9).

[2] Cf. II *Sent.*, d. 39, a. 1, q. 2 in fine, et IV, d. 49, p. 1, q. 2 ad 1-3. De seq. propositione vide Bonav., *Quaest. de scientia Christi*, q .4.

[3] August., XIV *De Trint.*, c. 8, n. 11.

[4] Secundum Aristot., VI *Topic.*, c. 3 (c. 4). Cf. etiam Porphyr., *De Praedicab.*, c. *De specie*, ex quo supra pag. 250, nota 1, quaedam allata sunt.—De conditionibus entis vide supra pag. 224, nota 1.—De divisionibus entis habent plura, *Collationes in Hexaëm.*, coll. 5, n. 28, 29.

recordar o pensar cuanto de ellos tienen principio. Retiene, asimismo, los principios y los axiomas de las ciencias no sólo como eternos, sino también de modo eterno, pues, como uno use de la razón, nunca puede olvidarlos, de manera que, en oyéndolos, no les preste asentimiento; y esto no como si empezara a comprenderlos entonces, sino reconociéndolos cual si le fueran connaturales y familiares [1], cosa que se hace patente, proponiendo a uno principios como éstos: "De cualquier ser o se afirma o se niega"; o también: "El todo es mayor que su parte", u otro axioma cualquiera al que no es posible contradecir por ser evidente en sí mismo. Por lo tanto, a causa de la primera retención actual de las cosas temporales, a saber: de las pasadas, presentes y futuras, la memoria es una imagen de la eternidad, cuyo presente indivisible se extiende a todos los tiempos. Por la segunda retención se ve que la memoria está posibilitada para ser informada no sólo del exterior por los fantasmas, sino también de arriba, recibiendo las formas simples que no pueden entrar por las puertas de los sentidos ni por las representaciones de objetos sensibles. Por la tercera retención tenemos que posee ella presente a sí misma una luz inmutable, en la cual recuerda verdades invariables. Y así, mediante las operaciones de la memoria, está claro que el alma es imagen y semejanza divina, tan presente a sí misma como presente a Dios, a quien conoce en acto, aunque sólo en potencia sea "capaz de poseerlo y de ser partícipe suyo".

3. La operación de la virtud intelectiva está en conocer el sentido de los términos, proposiciones e ilaciones. Entonces, en efecto, conoce el entendimiento los significados de los términos cuando viene a comprender por definición a cada uno de ellos. La definición, empero, ha de darse por términos más generales, y éstos han de definirse por otros más generales todavía hasta llegar a los supremos y generalísimos, ignorados los cuales, no pueden entenderse los términos inferiores por vía de definición. De manera que, sin conocer el ser por sí, no se puede conocer plenamente la definición de una substancia particular cualquiera. Tampoco puede ser conocido el ser por sí sin conocerlo con sus propiedades, que son: unidad, verdad y bondad. Y como el ser pueda concebirse como ser diminuto y como ser completo, como ser perfecto y como ser imperfecto, como ser

[1] Cf. Lexicon : *Especies innatas.*

nosci potest, nisi cognoscatur cum suis conditionibus, quae sunt; unum, verum, bonum. Ens autem, cum possit cogitari ut diminutum et completum, ut imperfectum et ut perfectum, ut ens in potentia et ut ens in actu, ut ens secundum quid et ut ens simpliciter, ut ens in parte et ut ens totaliter, ut ens transiens et ut ens manens, ut ens per aliud et ut ens per se, ut ens permixtum non-enti et ut ens purum, ut ens dependens et ut ens absolutum, ut ens posterius et ut ens prius, ut ens mutabile et ut ens immutabile, ut ens simplex et ut ens compositum, cum "privationes et defectus nullatenus possint cognosci nisi per positiones" [1], non venit intellectus noster ut plene resolvens intellectum alicuius entium creatorum, nisi iuvetur ab intellectu entis purissimi, actualissimi, completissimi et absoluti; quod est ens simpliciter et aeternum, in quo sunt rationes omnium in sua puritate. Quomodo autem sciret intellectus, hoc esse ens defectivum et incompletum, si nullam haberet cognitionem entis absque omni defectu? Et sic de aliis conditionibus praelibatis.

Intellectum autem propositionum tunc intellectus dicitur veraciter comprehendere, cum certitudinaliter scit, illas veras esse; et hoc scire est scire, quoniam non potest falli in illa comprehensione. Scit enim, quod veritas illa non potest aliter se habere; scit igitur, illam veritatem esse incommutabilem. Sed cum ipsa mens nostra sit commutabilis, illam sic incommutabiliter relucentem non potest videre nisi per aliquam lucem omnino incommutabiliter radiantem, quam impossile est esse creaturam mutabilem. Scit igitur in illa luce,*quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum,* quae est *lux vera* et *Verbum in principio apud Deum* [2].

Intellectum vero illationis tunc veraciter percipit noster intellectus, quando videt, quod conclusio necessario sequitur ex praemissis; quod non solum videt in terminis necessariis, verum etiam in contingentibus, ut: si homo cu-

[1] Averroës, in III *De anima.*, tex. 25: «Et universaliter omnes privationes non cognoscuntur nisi per contraria, scilicet per cognitionem habitus et per cognitionem defectus habitus.» Cf. Bonav., tom. III, pag. 802, nota 8, et tom. V, pag. 19, nota 8.—De rationibus rerum in Deo agitur, in Bonav., *Quaest. de scientia Christi,* q. 2 seq.

[2] Ioan., I, I et 9. Vide eandem *Quaest. de scientia Christi,* q. 4, et *Collationes in Hexaëm.*, coll. 12, n. 5, ubi inter alia dicitur: «Ipse (Christus) intimus est omni animae et suis speciebus clarissimis refulget super species intellectus nostri tenebrosas; et sic illustrantur species illae obtenebratae, admixtae obscuritati phantasmatum, ut intellectus intelligat. Si enim scire est cognoscere, rem aliter impossibile se habere; neccessarium est, ut ille solus scire faciat, qui veritatem novit et habet in se veritatem.» Ibid., n. 11, dicitur: «Haec lux est inaccessibilis, et tamen proxima animae

en potencia y como ser en acto, como ser "secundum quid" y como ser "simpliciter", como ser parcial y como ser total, como ser transeúnte y como ser permanente, como ser por otro y como ser por sí mismo, como ser mezclado de no ser y como ser puro, como ser dependiente y como ser absoluto, como ser anterior y como ser posterior, como ser mudable y como ser no mudable, como ser simple y como ser compuesto; y como en manera alguna puedan conocerse las negaciones y los defectos si no es por las afirmaciones: cosa clara es que nuestra inteligencia no llega, por análisis, al conocimiento plenario de alguno de los seres creados, a no ser ayudada del conocimiento del ser purísimo, completísimo y absoluto, el cual es el ser "simpliciter" y eterno, ser en quien se hallan las razones de todas las cosas en su puridad. Y, de otra suerte, ¿cómo pudiera conocer la inteligencia que tal cosa es defectuosa e incompleta si ningún conocimiento tuviese del ser exento de todo defecto? Y procédase de esta manera en las demás condiciones ya tratadas.

Y entonces se dice, con toda verdad, que el entendimiento comprende el sentido de las proposiciones cuando sabe con certeza que son verdaderas, y saber esto es saber que no puede engañarse en tal comprensión. Sabe, en efecto, que tal verdad no puede ser de otra manera, sabiendo como sabe que esa verdad es inmutable. Pero, por ser mudable nuestra mente, no puede ver la verdad reluciendo tan inmutablemente si no es en virtud de otra luz que brilla de modo inmutable del todo, la cual es imposible sea criatura, sujeta a mudanzas. Luego la conoce en aquella luz que *alumbra a todo hombre que viene a este mundo,* la cual es *la luz verdadera y el Verbo que en el principio estaba en Dios.*

Pero nuestro entendimiento entonces percibe, con toda verdad, el sentido de una ilación cuando ve que la conclusión se sigue necesariamente de las premisas, lo cual no sólo ve en los términos necesarios, sino también en los contingentes; como, por ejemplo: si el hombre corre, el hombre se mueve. Y esta relación necesaria la percibe no sólo en

rrit, homo movetur. Hanc autem necessariam habitudinem percipit non solum in rebus entibus, verum etiam in nonentibus. Sicut enim, homine existente, sequitur: si homo currit, homo movetur; sic etiam, non existente. Huiusmodi igitur illationis necessitas non venit ab existentia rei in materia, quia est contingens, nec ab existentia rei in anima, quia tunc esset fictio, si non esset in re: venit igitur ab exemplaritate in arte aeterna, secundum quam res habent aptitudinem et habitudinem ad invicem secundum illius aeternae artis repraesentationem. Omnis igitur, ut dicit Augustinus *De vera Religione*[1], vere ratiocinantis lumen accenditur ab illa veritate et ad ipsam nititur pervenire. Ex quo manifeste apparet, quod coniunctus sit intellectus noster ipsi aeternae veritati, dum non nisi per illam docentem nihil verum potest certitudinaliter capere. Videre igitur per te potes veritatem, quae te docet, si te concupiscentiae et phantasmata non impediant et se tanquam nubes inter te et veritatis radium non interponant.

4. Operatio autem virtutis electivae attenditur in consilio, iudicio et desiderio. Consilium autem est in inquirendo, quid sit melius, hoc an illud. Sed melius non dicitur nisi per accessum ad optimum; accessus autem est secundum maiorem assimilationem[2]; nullus ergo scit utrum hoc sit illo melius, nisi sciat, illud optimo magis assimilari. Nullus autem, scit, aliquid alii magis assimilari, nisi illud cognoscat; non enim scio, hunc esse similem Petro, nisi sciam vel cognoscam Petrum: omni igitur consilianti necessario est impressa notio summi boni[3].

etiam plus quam ipsa sibi. Est etiam inalligabilis, et tamen summe intima.» In coll. 2, n. 10, bene dicitur de regulis immutabilibus intellectus: «Hae radicantur in luce aeterna et ducunt in eam, sed non propter hoc ipsa videtur.»

[1] Cap. 39, n. 72: «Nolis foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et te ipsum. Sed memento, cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergi tende, unde ipsum lumen rationis accenditur. Quo enim pervenit, omnis bonus ratiocinator nisi ad veritatem?, cum ad se ipsam veritas non utique ratiocinando perveniat, sed quod ratiocinantes appetunt ipsa sit.»—Haec de triplici operatione virtutis intellectivae doctrina refertur quasi ad verbum a Fr. Matthaeo ab Aquasparta. *Quaest. prima disputata,* in corp., edita in opusculo: *De Humanae Cognitionis ratione* (pag. 98 seq.); ubi notanda sunt quae ibid. praemittuntur contra ontologismum.

[2] Aristot., IV *Metaph.,* text. 18 (III, c. 4): «Ipsum magis et minus inest entium naturae...Si igitur quod magis est propinquius est, profecto erit aliquid verum, cui propinquius est quod magis verum est.»

[3] August., VIII *De Trin.,* c. 3, n. 4: «Bonum hoc et bonum illud, tolle *hoc* et *illud* et vide ipsum bonum, si potes; ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni. Neque enim in his

las cosas existentes, sino también en las no existentes. Pues así como, existiendo el hombre, se sigue la conclusión si el hombre corre, el hombre se mueve, así también se sigue lo mismo, aunque el hombre no exista. Pero la necesidad de semejante ilación no viene de la existencia del ser en la materia, porque tal existencia es contingente; ni de la existencia de las cosas en el alma, ya que afirmarla en el alma, no existiendo realmente, vendría a ser una ficción: luego viene de aquella ejemplaridad del arte eterna[1], en la cual tienen las cosas aptitud y relación mutua, conforme están representadas en el arte eterna. Y es que, como dice San Agustín en el libro *De vera Religione,* la luz del que verdaderamente razona se enciende por aquella verdad y brega por llegar a ella. Por donde se ve a las claras cuán unido está nuestro entendimiento a la verdad eterna, pues nada verdadero puede conocer sino enseñado por ella[2]. Con que por ti mismo puedes ver la verdad que te enseña, como las concupiscencias e imaginaciones no te lo impidan interponiéndose como niebla entre ti y el rayo de la verdad.

4. Y la operación de la virtud electiva se echa de ver en el consejo, en el juicio y en el deseo. El consejo consiste en inquirir cuál sea lo mejor, esto o aquello. Pero nada se dice lo mejor sino por acceso a lo óptimo, y el acceso a lo óptimo consiste en la mayor semejanza; luego nadie sabe si una cosa es mejor que otra sin saber que se asemeja más a lo óptimo. Pero nadie sabe que una cosa es más semejante a otra sin conocer ésta, como que no sé si tal es semejante a Pedro sin saber o conocer quién es Pedro; luego en todo el que inquiere cuál sea lo mejor está impresa necesariamente la noción del sumo bien.

[1] Cf. Lexicon: *Arte.*

[2] Cf. Lexicon: *Reglas eternas.*

Iudicium autem certum de consilialibus est per aliquam legem. Nullus autem certitudinaliter iudicat per legem, nisi certus sit, quod illa lex recta est, et quod ipsam iudicare non debet; sed mens nostra iudicat de se ipsa: cum igitur non possit iudicare de lege, per quam iudicat; lex illa superior est mente nostra, et per hanc iudicat, secundum quod sibi impressa est. Nihil autem est superior mente humana, nisi solus ille qui fecit eam [1]: igitur in iudicando deliberativa nostra pertingit ad divinas leges, si plena resolutione dissolvat.

Desiderium autem principaliter est illius quod maxime ipsum movet. Maxime autem movet quod maxime amatur; maxime autem amatur esse beatum; beatum autem esse non habetur nisi per optimum et finem ultimum: nihil igitur appetit humanum desiderium nisi quia summum bonum, vel quia est ad illud, vel quia habet aliquam effigiem illius. Tanta est vis summi boni, ut nihil nisi per illius desiderium a creatura possit amari, quae tunc fallitur et errat, cum effigiem et simulacrum pro veritate acceptat [2].

Vide igitur, quomo anima Deo est propinqua, et quomodo memoria in aeternitatem, intelligentia in veritatem, electiva potentia ducit in bonitatem summam secundum operationes suas.

5. Secundum autem harum potentiarum ordinem et originem et habitudinem ducit in ipsam beatissimam Trinitatem. Nam ex memoria oritur intelligentia ut ipsius proles, quia tunc intelligimus, cum similitudo, quae est in memoria, resultat in acie intellectus, quae nihil aliud est quam verbum; ex memoria et intelligentia spiratur amor tanquam nexus amborum. Haec tria scilicet mens generans, verbum et amor, sunt in anima quoad memoriam, intelligentiam et voluntatem, quae sunt consubstantiales, coaequales et coaevae, se invicem circumincedentes [3]. Si igitur Deus perfectus est spiritus, habet memoriam, intelligentiam et voluntatem, habet et Verbum genitum et Amorem spiratum, qui necessario distinguuntur, cum unus ab altero producatur, non essentialiter, non accidentaliter, ergo personaliter.

Dum igitur mens se ipsam considerat, per se tanquam

---

omnibus bonis... diceremus aliud alio melius, cum vere iudicamus, nisi esset nobis impressa notio ipsius boni, secundum quod et probaremus aliquid et aliud illi praeponeremus.»

[1] Secundum August. locc. superius, pag. 574, nota 2, allegatis. Cf. Bonav., tom. II, pag. 42, nota 5.

[2] Cf. August., II *De lib. arb.*, c. 9, n. 26, et Aristot., I *Ethic.*, c. 1 seqq.

[3] Vide I *Sent.*, lit. Magistri, d. III, c. 2 seqq., ubi loci ex Augustino allati sunt; cf. ibid. *Comment.*, p. II, et supra *Breviloq.*, p. II, c. 12. De *circumincessione*, cf. I *Sent.*, d. 19, p. 1, q. 4.

Y el juicio cierto de las cosas, sujetas al consejo, viene de una ley. Nadie, en efecto, juzga con certeza en virtud de la ley si no está cierto no sólo de que la ley es recta, sino también de que no debe juzgarla; pero nuestra mente juzga de sí misma, y como no pueda juzgar de la ley, por la cual precisamente juzga, síguese que esa ley es superior a nuestra mente y que ésta juzga por aquélla, según la lleva impresa en sí misma. Es así que nada hay superior a la mente humana sino Aquel que la hizo: luego nuestra potencia deliberativa, cuando juzga y resuelve [1] hasta el último análisis, viene a tocar en las leyes divinas.

El deseo, por último, versa, ante todo, sobre aquello que sumamente lo mueve. Sumamente mueve lo que sumamente se ama; pero ámase sumamente ser feliz, y ser feliz no se consigue sino poseyendo lo óptimo y el fin último: luego nada apetece el humano deseo sino el sumo bien, o lo que dice orden al sumo bien, o lo que tiene apariencia del sumo bien. Tanta es la eficacia del sumo bien que, si no es por su deseo, nada puede amar la criatura, la cual se engaña y cae en error precisamente cuando toma por realidad lo que no es sino efigie y simulacro del sumo bien.

Ve por aquí cuán próxima a Dios está el alma y cómo la memoria nos lleva a la eternidad, la inteligencia a la verdad y la potencia electiva a la suma bondad, según sus respectivas operaciones.

5. Y si consideramos el orden, el origen y la virtud de estas potencias, el alma nos lleva a la misma beatísima Trinidad. Porque de la memoria nace la inteligencia como prole suya, pues entonces entendemos cuando la similitud, presente en la memoria, reverbera en el ápice del entendimiento, de donde resulta el verbo mental [2]; y de la memoria y de la inteligencia se exhala el amor como nexo de entrambas. Estas tres cosas—mente generadora, verbo y amor—están en correspondencia con la memoria, inteligencia y voluntad, potencias que son consubstanciales, coiguales y coetáneas, compenetrándose en mutua inexistencia. Siendo, pues, Dios espíritu perfecto, tiene memoria, inteligencia y voluntad; tiene, asimismo, no sólo su Verbo engendrado, sino también su Amor espirado, los cuales se distinguen necesariamente por producirse el uno del otro, no por producción esencial ni por producción accidental, sino por producción personal. Considerándose, pues, el alma a sí misma, de sí misma como

---

[1] Cf. Lexicon: *Reducción.*

[2] Cf. Lexicon: *Verbo.*

per speculum consurgit ad speculandam Trinitatem beatam Patris, Verbi et Amoris, trium personarum coaeternarum, coaequalium et consubstantialium, ita quod quilibet in quolibet est aliorum, unus tamen non est alius, sed ipsi tres sunt unus Deus.

6. Ad hanc speculationem, quam habet anima de suo principio trino et uno per trinitatem suarum potentiarum, per quas est imago Dei, iuvatur per lumina scientiarum, quae ipsam perficiunt et informant et Trinitatem beatissimam tripliciter repraesentant. Nam omnis philosophia aut est naturalis, aut rationalis, aut moralis. Prima agit de causa essendi, et ideo ducit in potentiam Patris; secunda de ratione intelligendi, et ideo ducit in sapientiam Verbi; tertia de ordine vivendi, et ideo ducit in bonitatem Spiritus sancti [1].

Rursus, prima dividitur in metaphysicam, mathematicam et physicam. Et prima est de rerum essentiis, secunda de numeris et figuris, tertia de naturis, virtutibus et operationibus diffusivis. Et ideo prima in primum principium, Patrem, secunda in eius imaginem, Filium, tertia ducit in Spiritus sancti donum.

Secunda dividitur in grammaticam, quae facit potentes ad exprimendum; in logicam, quae facit perspicaces ad arguendum; in rethoricam, quae facit habiles ad persuadendum sive movendum. Et hoc similiter insinuat mysterium ipsius beatissimae Trinitatis.

Tertia dividitur in monasticam, oeconomicam et politicam. Et ideo prima insinuat primi principii innascibilitatem, secunda Filii familiaritatem, tertia Spiritus sancti liberalitatem.

7. Omnes autem hae scientiae habent regulas certas et infallibiles tanquam lumina et radios descendentes a lege aeterna in mentem nostram. Et ideo mens nostra tantis splendoribus irradiata et superfusa, nisi sit caeca, manuduci potest per semetipsam ad contemplandam illam lucem aeternam. Huius autem lucis irradiatio et consideratio sapientes suspendit in admirationem et econtra insipientes, qui non credunt, ut intelligant, ducit in perturbationem, ut impleatur illud propheticum [2]: *Illuminans tu mirabiliter a montibus aeternis, turbati sunt omnes insipientes corde.*

---

[1] Vide in Bonav., tom. v, pag. 19, nota 7, verba Augustini.—De divisione philosophiae, cf. infra, opusculum de *Reductione artium ad theologiam*, n. 4.

[2] *Psalm.*, 75, 5 seq. De verbis praecedentibus, cf. August., in *Ioan. Evang.*, tr. 36, n. 7, ubi ostenditur, credendum esse, ut intelligatur, quia credendo homo fit idoneus ad intelligendum (*Isai.*, 7, 9, secundum Septuaginta interpretes : *Nisi credideritis, non intelligetis.*)

por espejo se eleva a especular [1] a la santa Trinidad del Padre, del Verbo y del Amor, trinidad de personas tan coeternas, tan coiguales y tan consubstanciales que cada una de ellas está en cada una de las otras, no siendo, sin embargo, una persona la otra, sino las tres un solo Dios.

6. A esta especulación [2] que el alma tiene de su principio uno y trino, mediante sus potencias, trinas en número, por las que es imagen de Dios, la ayudan las luces de las ciencias, luces que la perfeccionan e informan y representan la beatísima Trinidad de tres maneras. Pues se ha de saber que toda la filosofía o es natural, o racional, o moral. La primera trata de la causa del existir, y por eso lleva a la potencia del Padre; la segunda, de la razón del entender, y por eso lleva a la sabiduría del Verbo, y la tercera, del orden del vivir, y por eso lleva a la bondad del Espíritu Santo.

Además, la primera—la filosofía natural—se divide en metafísica, matemática y física. De las cuales la una versa sobre las esencias de las cosas, la otra sobre los números y figuras, la tercera sobre las naturalezas, virtudes y operaciones difusivas. Y así, la primera nos lleva al primer Principio, que es el Padre; la segunda a su imagen, que es el Hijo; la tercera al don, que es el Espíritu Santo.

La segunda—la filosofía racional—se divide en gramática, que hace a los hombres capaces para expresarse; en lógica, que los hace agudos para argüir, y en retórica, que los hace valientes para mover o persuadir. Lo cual insinúa también el misterio de la misma beatísima Trinidad.

La tercera—la filosofía moral—se divide en monástica, doméstica y política. De ahí que la primera insinúe la innascibilidad del primer Principio, la segunda la familiaridad del Hijo y la tercera la liberalidad del Espíritu Santo.

7. Todas estas ciencias tienen sus reglas ciertas e infalibles como luces y rayos que descienden de la ley eterna a nuestra mente [3]. Por eso nuestra mente, irradiada y bañada en tantos esplendores, de no estar ciega, puede ser conducida por la consideración de sí misma a la contemplación de aquella luz eterna. Y en verdad, la irradiación y consideración de semejante luz suspende a los sabios en admiración, y, por el contrario, turba a los necios, cumpliéndose así lo que dijo el Profeta: *Iluminando Tú maravillosamente desde los montes eternos, quedaron perturbados los de corazón insensato.*

---

[1] Cf. Lexicon : *Especular.*
[2] Cf. Lexicon : *Especulación.*
[3] Cf. Lexicon : *Mente.*

CAPUT IV

De speculatione Dei in sua imagine donis gratuitis reformata

1. Sed quoniam non solum per nos transeundo, verum etiam in nobis contingit contemplari primum principium; et hoc maius est quam praecedens: ideo hic modus considerandi quartum obtinet contemplationis gradum. Mirum autem videtur, cum ostensum sit [1], quod Deus sit ita propinquus mentibus nostris, quod tam paucorum est in se ipsis primum principium speculari. Sed ratio est in promptu, quia mens humana, sollicitudinibus distracta, non intrat ad se per memoriam; phantasmatibus obnubilata, non redit ad se per intelligentiam; concupiscentiis illecta, ad se ipsam nequaquam revertitur per desiderium suavitatis internae et laetitiae spiritualis. Ideo totaliter in his sensibilibus iacens, non potest ad se tanquam ad Dei imaginem reintrare.

2. Et quoniam, ubi quis ceciderit, necesse habet ibidem recumbere, nisi apponat quis *et adiiciat, ut resurgat* [2]; non potuit anima nostra perfecte ab his sensibilibus relevari ad contuitum sui et aeternae Veritatis in se ipsa, nisi Veritas, assumta forma humana in Christo, fieret sibi scala reparans priorem scalam, quae fracta fuerat in Adam.

Ideo, quantumcumque sit illuminatus quis lumine naturae et scientiae acquisitae, non potest intrare in se, ut in se ipso delectetur in Domino, nisi mediante Christo, qui dicit [3]: *Ego sum ostium. Per me si quis introierit, salvabitur et ingredietur et egredietur et pascua inveniet.* Ad hoc autem ostium non appropinquamus, nisi ipsum credamus, speremus et amemus. Necesse est igitur, si reintrare volumus

[1] Cap praeced.—De fundamentis huius cap., cf. *Breviloq.*, p. II, c. 10 et 12, ubi de anima, in quantum est Dei imago; p. V, c. 4, ubi de tribus virtutibus theologicis; ibid., c. 6, de sensibus spiritualibus; p. II, c. 8, ubi de triplici actu hierarchico et novem ordinibus Angelorum; Prolog., § 4, ubi de triplici intelligentia Scripturae.

[2] *Isai.*, 24, 20: *Et corruet et non adiiciet*, etc.—De necessitate fidei ad resurgendum egregia dicunt, *Collationes in Hexaëm.*, coll. 7, per totam.

[3] *Ioan.*, 10, 9.—*Ps.*, 36, 4: *Delectare in Domino*, etc.—Inferius respicitur, I *Tim.*, 2, 5: *Unus est mediator Dei et hominum homo Christus Iesus. Gen.*, 2, 9, quod exponens August., VIII *De Gen. ad lit.*, c. 5, n. 9, ait: «Sic et Sapientia [*Prov.*, 3, 18], idem ipse Christus, lignum vitae est in paradiso sprituali», etc. Cf. XIII *De civ. Dei*, c. 20, et XX, c. 26, n. 2.

CAPÍTULO IV

Especulación de Dios en su imagen, reformada por los dones gratuitos

1. Mas porque acontece contemplar al primer Principio no sólo pasando [1] por nosotros, sino también quedando en nosotros, y esto—lo segundo—es más excelente que lo primero, por eso esta manera de considerar obtiene el cuarto grado de la contemplación. Extraña cosa parece, por cierto, que, habiendo demostrado cuán cerca está Dios de nuestras almas, sea de tan pocos especular en sí mismos al primer Principio. Pero la razón es obvia: distraída el alma con los cuidados, no entra en sí misma por la memoria; anublada con los fantasmas de la imaginación, no regresa a sí misma por la inteligencia, y seducida por las concupiscencias, no vuelve a sí misma por el deseo de la suavidad interior ni por el de la alegría espiritual. Por eso, postrada enteramente en estas cosas sensibles, no puede entrar [2] de nuevo en sí misma como en imagen de Dios.

2. Y porque, donde uno cae, allí debe necesariamente estar tendido si no hay quien le dé la mano y *le ayude a volver a levantarse;* no pudiera nuestra alma elevarse perfectamente de las cosas sensibles a la cointuición [3] de sí propia y de la eterna Verdad en sí misma si la Verdad, tomando la forma humana en Cristo, no se hubiera constituído en escala, reparando la escala primera que se quebrara en Adán.

De aquí es que, por muy iluminado que uno esté por la luz de la razón natural y de la ciencia adquirida, no puede entrar en sí para gozarse en el Señor si no es por medio de Cristo, quien dice: *Yo soy la puerta. El que por mí entrare, se salvará, y entrará, y saldrá, y hallará pastos.* Mas a esta puerta no nos acercamos sino creyéndole, esperándole y amándole. Por lo tanto, si queremos entrar de nuevo en la

[1] Cf. Lexicon: *Pasar.*
[2] Cf. Lexicon: *Entrar.*
[3] Cf. Lexicon: *Cointuición.*

ad fruitionem Veritatis tanquam ad paradisum, quod ingrediamur per fidem, spem et caritatem mediatoris Dei et hominum Iesu Christi, qui est tanquam lignum vitae in medio paradisi.

3. Supervestienda est igitur imago mentis nostrae tribus virtutibus theologicis, quibus anima purificatur, et sic imago reformatur et conformis supernae Ierusalem efficitur et pars Ecclesiae militantis, quae est proles, secundum Apostolum, Ierusalem caelestis. Ait enim[1]: *Illa quae sursum est Ierusalem libera est, quae est mater nostra.* Anima igitur credens, sperans et amans Iesum Christum, qui est Verbum incarnatum, increatum et inspiratum, scilicet via, veritas et vita; dum per fidem credit in Christum tanquam in Verbum increatum, quod est Verbum et splendor Patris[2], recuperat spritualem auditum et visum, auditum ad suscipiendum Christi sermones, visum ad considerandum illius lucis splendores. Dum autem spe suspirat ad suscipiendum Verbum inspiratum, per desiderium et affectum recuperat spiritualem olfactum. Dum caritate complectitur Verbum incarnatum, ut suscipiens ab ipso delectationem et ut transiens in illud per exstaticum amorem, recuperat gustum et tactum. Quibus sensibus recuperatis, dum sponsum suum videt et audit, odoratur, gustat et amplexatur, decantare potest tanquam sponsa *Canticum canticorum,* quod factum fuit ad exercitium contemplationis secundum hunc quartum gradum, quem nemo capit, *nisi qui accipit*[3], quia magis est in experientia affectuali quam in consideratione rationali. In hoc namque gradu, reparatis sensibus interioribus ad sentiendum summe pulcrum, audiendum summe harmonicum, odorandum summe odoriferum, degustandum summe suave, apprehendendum summe delectabile, disponitur anima ad mentales excessus, scilicet per devotionem, admirationem et exultationem, secundum illas tres exclamationes, quae fiunt in *Canticis canticorum.* Quarum prima fit per abundantiam devotionis, per quam fit anima *sicut virgula fumi ex aromatibus myrrhae et thuris*[4]: secunda per excellentiam admirationis, per quam fit anima sicut *aurora, luna* et *sol,* secundum processum illuminationum suspendentium animam ad admirandum sponsum consideratum; tertia per superabundantiam exsultationis, per quam fit ani-

[1] *Gal.*, 4, 26 : *Illa autem, quae*, etc.—Mox allegatur, *Ioan.*, 14, 6.—De triplici statu Verbi vide, *Breviloq.*, p. IV, c. I in fine.
[2] Cf. *Ioan.*, I, I, et *Hebr.*, I, 3.
[3] *Apoc.*, 2, 17 : *Nemo scit, nisi*, etc.
[4] *Cantic.*, 3, 6.—Secundus loc. est., ibid., 6, 9 : *Quae est ista, quae progreditur quasi aurora consurgens, pulcra ut luna, electa ut sol.* Tertius ibid., 8, 5.

fruición de la Verdad, como en otro paraíso, es necesario que ingresemos mediante la fe, esperanza y caridad del mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, quien viene a ser el árbol de la vida plantado en medio del paraíso.

3. De aquí es que la imagen de nuestra alma ha de revestirse con las tres virtudes teologales que la purifican, iluminan y perfeccionan; y de esta manera, la imagen queda reformada y hecha conforme a la Jerusalén de arriba y miembro de la Iglesia militante, la cual es, según el Apóstol, hija de la Jerusalén celestial. Porque dijo así: *Aquella Jerusalén que está arriba es libre, la cual es madre de todos nosotros.* El alma, pues, que cree, espera y ama a Jesucristo, que es el Verbo encarnado, increado e inspirado, esto es, camino, verdad y vida, al creer por la fe en Cristo, en cuanto es Verbo increado, palabra y esplendor del Padre, recupera el oído y la vista espiritual; el oído, para recibir las palabras de Cristo; la vista, para mirar con atención los esplendores de su luz. Y al suspirar por la esperanza para recibir al Verbo inspirado recupera, mediante el deseo y el afecto, el olfato espiritual. Cuando por la caridad abraza al Verbo encarnado, recibiendo de El delectación y pasando a El por el amor extático, recupera el gusto y el tacto. Recuperados los sentidos espirituales, mientras ve y oye, huele, gusta y abraza a su esposo, puede ya cantar como la esposa en el *Cantar de los cantares,* compuesto para el ejercicio de la contemplación en este cuarto grado, que *nadie* la alcanza, *sino quien la recibe,* porque más consiste en la experiencia afectiva que en la consideración intelectiva. Y es que, en este grado, reparados ya los sentidos interiores[1] para ver al sumamente hermoso, oír al sumamente armonioso, oler al sumamente odorífero, gustar al sumamente suave y asir al sumamente deleitoso, queda el alma dispuesta para los excesos mentales[2], y esto por la devoción, por la admiración y por la exultación, las cuales corresponden a las tres exclamaciones que se hacen en el *Cantar de los cantares.* La primera de ellas nace de la abundancia de la devoción, la cual hace al alma *como una columnita de humo, formada de perfumes de mirra e incienso;* la segunda, de la excelencia de la admiración, que hace el alma como *la aurora, la luna* y *el sol,* conforme a la progresión de las iluminaciones que suspenden[3] el alma, a causa de la admiración, proveniente del contemplado Esposo; la tercera, de la sobreabundancia de la exultación, la cual hace al alma *re-*

[1] Cf. Lexicon : *Sentido espiritual.*
[2] Cf. Lexicon : *Exceso.*
[3] Cf. Lexicon : *Suspensión.*

ma suavissimae delectationis *deliciis affluens, innixa* totaliter *super dilectum suum.*

4. Quibus adeptis, efficitur spiritus noster hierarchicus ad conscendendum sursum secundum conformitatem ad illam Ierusalem supernam, in quam nemo intrat, nisi prius per gratiam ipsa in cor descendat, sicut vidit Ioannes in *Apocalypsi* sua [1]. Tunc autem in cor descendit, quando per reformationem imaginis, per virtutes theologicas et per oblectationes spiritualium sensuum et suspensiones excessuum efficitur spiritus noster hierarchicus, scilicet purgatus, illuminatus et perfectus.—Sic etiam gradibus novem ordinum insignitur, dum ordinate in eo interius disponitur nuntiatio, dictatio, ductio, ordinatio, roboratio, imperatio, susceptio, revelatio, unctio [2], quae gradatim correspondent novem ordinibus Angelorum, ita quod primi trium praedictorum gradus respiciunt in mente humana naturam, tres sequentes industriam, et tres postremi gratiam. Quibus habitis, anima intrando in se ipsam, intrat in supernam Ierusalem, ubi ordines Angelorum considerans, videt in eis Deum, qui habitans in eis omnes eorum operatur operationes. Unde dicit Bernardus *ad Eugenium* [3], quod "Deus in Seraphim amat ut caritas, in Cherubim novit ut veritas, in Thronis sedet ut aequitas, in Dominationibus dominatur ut maiestas, in Principatibus regit ut principium, in Potestatibus tuetur ut salus, in Virtutibus operatur ut virtus, in Archangelis revelat ut lux, in Angelis assistit ut pietas". Ex quibus omnibus videtur *Deus omnia in omnibus* [4] per contemplationem ipsius in mentibus, in quibus habitat per dona affluentissimae caritatis,

5. Ad huius autem speculationis gradum specialiter et praecipue adminiculatur consideratio sacrae Scripturae divinitus immissae, sicut philosophia ad praecedentem. Sacra enim Scriptura principaliter est de operibus reparationis. Unde et ipsa praecipue agit de fide, spe et caritate, per quas virtutes habet anima reformari, et specialissime de caritate. De qua dicit Apostolus [5], quod est *finis praecepti,* secundum quod est *de corde puro et conscientia bona et fide non ficta.* Ipsa est *plenitudo Legis,* ut dicit idem. Et Sal-

[1] Cap. 21, 2 : «Et ego Ioannes vidi sanctam civitatem Ierusalem novam, descendentem de caelo a Deo», etc.—De anima hierarchizata vide *Collationes in Hexaëm.*, coll. 20, n. 22 seqq., et coll. 22, n. 24 seqq.

[2] Cf. Dionys., *De Eccles. Hierarch.*, c. 4, § 10, et Bonav., *Collationes in Hexaëm.*, coll. 22.

[3] Sive, v *De considerat.*, c. 5, n. 12.

[4] I *Cor.*, 15, 28.

[5] I *Tim.*, 1, 5.—Seq. locus est, *Rom.*, 13, 10. Subinde respicitur *Matth.*, 22, 40 : *In his duobus mandatis universa Lex pendet et Prophatae.*

bosar de las delicias de delectación suavísima, *apoyada* del todo *sobre su amado.*

4. Alcanzado esto, nuestro espíritu se hace jerárquico [1] para subir arriba, hallándose como se halla conforme con la Jerusalén celestial, donde nadie entra sin que ella misma descienda primero al corazón por la gracia, como lo vió San Juan en su *Apocalypsis.* Mas entonces desciende al corazón, cuando, reformada el alma por las virtudes teologales, por las delectaciones de los sentidos espirituales y por las suspensiones extáticas, llega a ser jerárquica, esto es, purgada, iluminada y perfecta. Y así nuestro espíritu queda también adornado con los grados de los nueve órdenes, al disponerse ordenada e interiormente con los actos de anunciar, dictar, conducir, ordenar, corroborar, imperar, recibir, revelar y ungir; actos que gradualmente corresponden a los nueve órdenes de ángeles; relacionándose los tres primeros de los mencionados actos del alma humana con la naturaleza, los tres siguientes con la industria y los tres últimos con la gracia. En posesión ya de estos grados, el alma, entrando en sí misma, entra en la Jerusalén de arriba, donde, al considerar los órdenes de ángeles, ve en ellos a Dios, que, habitando en ellos mismos, obra todas sus operaciones. Por lo cual dice San Bernardo *al Papa Eugenio* que "Dios, como caridad, ama en los serafines; como verdad, conoce en los querubines; como equidad, se sienta en los tronos; señorea en las dominaciones como majestad, rige en los principados como principio, defiende en las potestades como salvación, en las virtudes obra como fortaleza, en los arcángeles revela como luz y en los ángeles asiste como piedad". Ordenes de ángeles donde *Dios es visto todo en todos* por la contemplación del mismo Dios en las almas, en las que habita mediante los dones [2] de su afluentísima caridad.

5. Para este grado de especulación sirve especial y preferentemente la consideración de la Sagrada Escritura, divinamente inspirada, así como para el grado anterior sirve la filosofía. Y es que la Sagrada Escritura versa principalmente acerca de las obras de la reparación. De ahí es que trata, ante todo, de la fe, de la esperanza y de la caridad, virtudes que tienen que reformar al alma, y especialmente de la caridad. De ella dice el Apóstol que *es el fin de los preceptos,* en cuanto viene *de corazón puro, conciencia recta y fe sincera.* Ella es, según el mismo Apóstol, *la plenitud de la ley.* Y nuestro Salvador asegura que toda la ley y los

[1] Cf. Lexicon : *Jerárquico.*

[2] Cf. Lexicon : *Dones.*

vator noster asserit, totam Legem Prophetasque pendere in duobus praeceptis eiusdem, scilicet dilectione Dei et proximi; quae duo innuuntur in uno sponso Ecclesiae Iesu Christo, qui simul est proximus et Deus, simul frater et dominus, simul etiam rex et amicus, simul Verbum increatum et incarnatum, formator noster et reformator, ut *alpha et omega*[1]; qui etiam summus hierarcha est, purgans et illuminans et perficiens sponsam, scilicet totam Ecclesiam et quamlibet animam sanctam.

6. De hoc igitur hierarcha et ecclesiastica hierarchia est tota sacra Scriptura, per quam docemur purgari, illuminari et perfici, et hoc secundum triplicem legem in ea traditam, scilicet naturae, Scripturae et gratiae; vel potius secundum triplicem partem eius principalem, legem scilicet Moysaicam purgantem, revelationem propheticam illustrantem et eruditionem evangelicam perficientem[2]; vel potissimum secundum triplicem eius intelligentiam spiritualem: tropologicam quae purgat ad honestatem vitae; allegoricam, quae illuminat ad claritatem intelligentiae; anagogicam, quae perficit per excessus mentales et sapientiae perceptiones suavissimas, secundum virtutes praedictas tres theologicas et sensus spirituales reformatos et excessus tres supradictos et actus mentis hierarchicos, quibus ad interiora regreditur mens nostra, ut ibidem speculetur Deum *in splendoribus Sanctorum*[3] et in eisdem tanquam in cubilibus *dormiat in pace et requiescat,* sponso adiurante, quod non excitetur, donec de eius voluntate procedat.

7. Ex his autem duobus gradibus mediis, per quos ingredimur ad contemplandum Deum intra nos tanquam in speculis imaginum creatarum, et hoc quasi ad modum alarum expansarum ad volandum, quae tenebant medium locum[4], intelligere possumus, quod in divina manuducimur per ipsius animae rationalis potentias naturaliter insitas quantum ad earum operationes, habitudines et habitus scientiales; secundum quod apparet ex tertio gradu. Manuducimur etiam per ipsius animae potentias reformatas, et hoc gratuitis virtutibus, sensibus spiritualibus et mentalibus excessibus; sicut patet ex quarto. Manudicimur nihilominus per hierarchicas operationes, scilicet purgationis, illuminationis et perfectionis mentium humanarum, per

[1] *Apoc.*, 1, 8; 21, 6, et 22, 13.
[2] Cf. *Breviloq.*, prolog., § 1 seq.
[3] *Paslm.*, 109, 3.—Subinde respicitur, *Ps.*, 4, 9; *in pace in id ipsum dormiam et requiescam;* et *Cant.*, 2, 7: *Adiuro vos, filiae Ierusalem... ne suscitetis neque evigilare faciatis dilectam, quoadusque ipsa velit.*
[4] *Isai.*, 6, 2: *Duabus [alis] velabant faciem eius et duabus velabant pedes eius et duabus volabant.*

profetas penden de dos preceptos de la misma ley, esto es, del amor de Dios y del amor del prójimo, preceptos que se dejan ver en el mismo Esposo de la Iglesia, Jesucristo, quien es a un tiempo Dios y prójimo, Señor y hermano, Rey y amigo, Verbo increado y encarnado, nuestro formador y reformador, siendo como es el *alfa y la omega;* quien es también el supremo jerarca que purifica, ilumina y perfecciona a su esposa, que es toda la Iglesia y cada una de las almas santas.

6. De suerte que de este jerarca y de esta eclesiástica jerarquía trata toda la Sagrada Escritura, la cual nos enseña a purificarnos, iluminarnos y perfeccionarnos, y esto, según las tres leyes que en ellas se nos comunican, a saber: la ley de la naturaleza, la de la Escritura y la de la gracia, o mejor, según sus tres leyes principales, como son la ley mosaica, que purifica; la revelación profética, que ilustra, y la doctrina evangélica, que perfecciona; o mucho mejor aún: según sus sentidos espirituales[1], que son tres: el tropológico, que purifica para vivir honestamente; el alegórico, que ilumina para entender claramente, y el anagógico, que perfecciona mediante los excesos mentales y percepciones suavísimas de la sabiduría, según las tres virtudes teológicas mencionadas, y los sentidos espirituales ya reformados, y los tres excesos predichos, y los actos jerárquicos del alma, por los cuales regresa nuestra alma a su interior para allí especular a Dios *entre los esplendores de los santos;* y en ellos, como en lechos, *dormir en paz y reposar,* mientras conjura el esposo no la despierten hasta que por su voluntad lo quiera.

7. Y de estos dos grados medios, por los cuales entramos a contemplar a Dios dentro de nosotros, como en espejos de imágenes creadas—y esto a modo de las alas extendidas para volar, las cuales ocupaban el lugar medio—, podemos entender que las potencias naturales del alma racional, en cuanto a sus operaciones, habitudes y hábitos científicos, nos llevan como de la mano a las perfecciones divinas, como se ve en el tercer grado. Nos llevan también a Dios las potencias de la misma alma reformadas por los hábitos gratuitos, por los sentidos espirituales y por los excesos mentales, cosa que está patente en el cuarto grado. Sobre todo, nos llevan a Dios las operaciones jerárquicas del alma humana—purificación, iluminación y perfec-

[1] Cf. Lexicon: *Sentido espiritual.*

hierarchicas revelationes sacrarum Scripturarum nobis per Angelos datarum, secundum illud Apostoli, quod Lex data est *per Angelos in manu Mediatoris*[1]. Et tandem manuducimur per hierarchias et hierarchicos ordines, qui in mente nostra disponi habent ad instar supernae Ierusalem.

8. Quibus omnibus luminibus intellectualibus mens nostra repleta, a divina Sapientia tanquam domus Dei inhabitatur, effecta Dei filia, sponsa et amica; effecta Christi capitis membrum, soror et coheres; effecta nihilominus Spiritus sancti templum, fundatum per fidem, elevatum per spem et Deo dedicatum per mentis et corporis sanctitatem. Quod totum facit sincerissima caritas Christi, quae *diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis*[2], sine quo Spiritu non possumus scire secreta Dei. Sicut enim *quae sunt hominis nemo potest scire nisi spiritus hominis, qui est in illo; ita et quae sunt Dei nemo scit nisi spiritus Dei.* In caritate igitur radicemur et fundemur, *ut possimus comprehendere cum omnibus Sanctis, quae sit longitudo* aeternitatis, quae *latitudo* liberalitatis, quae *sublimitas* maiestatis et quod *profundum* sapientiae iudicantis.

CAPUT V

De speculatione divinae unitatis per eius nomem primarium, quod est esse

1. Quoniam autem contingit contemplari Deum non solum extra nos et intra nos, verum etiam supra nos: extra per vestigium, intra per imaginem et supra per lumen, quod est signatum supra mentem nostram[3], quod est lumen Veritatis aeternae, cum "ipsa mens nostra inmediate ab ipsa Veritate fometur"; qui exercitati sunt in primo modo intraverunt iam in *atrium* ante tabernaculum; qui vero in secundo, intraverunt in *sancta;* qui autem in tertio, intrat cum summo Pontifice in *sancta sanctorum;* ubi supra arcam sunt Cherubim gloriae obumbrantia propitiatorium; per quae intelligimus duos modos seu gradus contemplandi Dei

[1] *Gal.*, 3, 19.
[2] *Rom.*, 5, 5. Seq. locus est, 1 *Cor.*, 2, 11; tertius, *Eph.*, 3, 17 seq.
[3] *Psalm.*, 4, 7: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.*—Seq. sententia est Augustini; cf. Bonav., tom. V, pag. 180, nota 10.—Subinde respicitur *Exod.*, 25-28, ubi describitur tabernaculum.

ción—, las jerárquicas revelaciones de la Sagrada Escritura, que se nos dió por los ángeles según aquello del Apóstol: *La ley nos fué dada por los ángeles, interviniendo el Mediador.* Y, finalmente, las jerarquías y los órdenes jerárquicos que han de disponerse en nuestra alma, en conformidad con la Jerusalén de arriba, nos llevan de la mano a Dios.

8. Repleta nuestra alma de todas estas luces intelectuales, es habitada por la divina Sabiduría como casa de Dios, quedándose constituída en hija, esposa y amiga de Dios; en miembro, hermana y coheredera de Cristo, que es su cabeza[1]; en templo, sobre todo, del Espíritu Santo, el cual está fundado por la fe, levantado por la esperanza y consagrado a Dios por la santidad del alma y del cuerpo. Todo lo cual lo realiza la sincerísima caridad de Cristo, *derramada en nuestro corazón por el Espíritu Santo que se nos ha dado,* Espíritu necesario para saber los secretos de Dios. Porque, así como *nadie sabe las cosas del hombre sino solamente su espíritu, que está dentro de él,* así tampoco *las cosas de Dios nadie las ha conocido sino el Espíritu de Dios.* Arraiguémonos, pues, y fundémonos en la caridad para que podamos comprender con todos los santos cuál sea la longitud de la eternidad, la latitud de la liberalidad, la altitud de la majestad y la profundidad de la sabiduría, a la que pertenece el juicio.

CAPÍTULO V

Especulación de la unidad de Dios por su nombre primario, que es el ser

1. Y porque acontece contemplar a Dios no sólo fuera y dentro de nosotros, sino también sobre nosotros—*fuera* por su vestigio, *dentro* por su imagen y *sobre* por la luz impresa en nuestra mente, luz que es la luz de la Verdad eterna, "pues nuestra mente de una manera inmediata es informada por esa Verdad"—, los que se han ejercitado en el primer modo han entrado en el *atrio* ante el tabernáculo; los que en el segundo, han entrado en el *santo;* los que en el tercero, entran con el sumo sacerdote en el *santo de los santos,* donde sobre el arca están los querubines de la gloria protegiendo el propiciatorio, por los cuales entendemos dos modos o grados de contemplar las perfecciones divinas invisibles y eternas; modos o grados que versan sobre Dios,

[1] Cf. Lexicon: *Cabeza.*

invisibilia et aeterna, quorum unus versatur circa essentialia Dei, alius vero circa propria personarum.

2. Primus modus primo et principaliter defigit aspectum in ipsum esse, dicens, quod *qui est*[1] est primum nomen Dei. Secundus modus defigit aspectum in ipsum bonum, dicens, hoc esse primum nomen Dei. Primum spectat potissime ad vetus testamentum, quod maxime praedicat divinae essentiae unitatem; unde dictum est Moysi[2]: *Ego sum qui sum;* secundum ad novum, quod determinat personarum pluralitatem, baptizando *in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti.* Ideo magister noster Christus, volens adolescentem, qui servaverat Legem, ad evangelicam levare perfectionem, nomen bonitatis Deo principaliter et praecise attribuit. *Nemo,* inquit, *bonus nisi solus Deus.* Damascenus[3] igitur sequens Moysen dicit, quod *qui est* est primum nomen Dei; Dionysius sequens Christum dicit, quod bonum est primum nomen Dei.

3. Volens igitur contemplari Dei invisibilia quoad essentiae unitatem primo defigat aspectum in ipsum *esse*[4] et videat, ipsum esse adeo in se certissimum, quod non potest cogitari non esse, quia ipsum *esse purissimum* non occurrit nisi in plena fuga *non-esse,* sicut et *nihil* in plena fuga *esse.* Sicut igitur omnis *nihil* nihil habet de *esse* nec de eius condiditionibus; sic econtra ipsum *esse* nihil habet de *non-esse,* nec actu nec potentia, nec secundum veritatem rei nec secundum aestimationem nostram. Cum autem *non-esse* privatio sit essendi, non cadit in intellectum nisi per *esse*[5]; *esse* autem non cadit per aliud, quia omne, quod in-

[1] *Exod.*, 3, 14.
[2] *Exod.*, 3, 14.—Seq. locus est *Matth.*, 28, 19; tertius *Luc.*, 18, 19
[3] Lib. I *De Fide orthod.*, c. 9.—Dionys., *De Div. Nom.*, c. 3, § 1, et c. 4, § 1. Cf. I *Sent.*, d. 22, q. 3 in corp.
[4] Non in *quodlibet esse,* scil. non in *esse creatum* sive arctatum, neque in illud *esse,* quod communissimo conceptu entis repraesentatur, sive in *esse* analogum, sed in illud quod exprimitur verbis: *Ego sum qui sum,* et quod, ut ait Damasc., loc. cit., est «totum *esse* in se comprehendens velut quoddam pelagus substantiae infinitum et interminatum». Ipse auctor sensum huius *esse determinat* paulo interius: «Et *esse* nominat ipsum purum actum entis». Solum tale *esse* ex adverso opponitur *nihilo.* Cf. I *Sent.*, d. 8, p. 1, a. 1, q. 2. Hoc igitur *esse purum* demonstratur esse non tantum *certissimum* et *primum,* sed etiam «*principium radicale et nomen,* per quod cetera innotescunt» (infra c. 6, n. 1), sive est *essentia* (constitutivum) *metaphysiea,* vel prima et fundamentalis radix, ratione cuius omnia, quae in Deo sunt, Deo attribuuntur. Multae de hoc constitutivo inter theologos sunt opiniones, sed plurimi theologi, praesertim recentiores, sequuntur Bonaventuram, qui illud ponit in *esse puro* [aseitate]. De hoc, cf. Bonav., tom. V, *Collationes in Hexaëm.*, collat. 3, n. 6 et 10 seqq., ubi, quis sit sensus huius capituli, manifestatur.
[5] Cf. supra pag. 176, nota 2.—Avicenna, *Metaph.*, tr. 1, c. 6: «Dicemus igitur, quod *ens* et *res* et *necesse* talia sunt, quod statim im-

el uno sobre sus atributos esenciales y el otro sobre las propiedades personales.

2. El primer modo, primera y principalmente, fija el aspecto[1] del alma en el ser, dando a conocer que *el que es* es el primer nombre de Dios. El segundo modo fija el aspecto del alma en el bien, dando a conocer que el bien es el primer nombre de Dios. El primer nombre—el ser—se refiere especialmente al Antiguo Testamento, que predica, ante todo, la unidad de la divina esencia, por lo cual se dijo a Moisés: *Yo soy el que soy.* El segundo nombre—el bien—hace referencia al Nuevo Testamento, el cual determina la pluralidad de personas, bautizando *en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo.* Por eso nuestro Maestro, Cristo, queriendo elevar a la perfección evangélica al joven observador de la Ley, de modo principal y preciso atribuye a Dios el nombre de bondad: *Nadie es bueno,* dijo, *sino sólo Dios.* Razón por la que el Damasceno, siguiendo a Moisés, dice ser *el que es* el nombre primario de Dios, mientras Dionisio, siguiendo a Cristo, asegura que el nombre divino primario es el bien.

3. Y así, quien quisiere contemplar las perfecciones invisibles que a la unidad de esencia se refieren, fije el aspecto del alma en *el ser* y entienda que *el ser* es en sí tan certísimo que ni pensar se puede que no existe; que el *ser purísimo* no se ofrece al entendimiento sino ahuyentándose plenamente el *no ser,* como tampoco se ofrece *la nada* al mismo entendimiento sino ahuyentándose plenamente el *ser.* Porque, así como la *nada* absolutamente nada tiene del *ser* ni de sus propiedades, así tampoco *el ser* nada tiene del *no ser,* ni en acto ni en potencia, ni en su verdad objetiva ni en la estimación nuestra. Y, en verdad, como el *no ser* sea privación del ser, no se concibe por el entendimiento, sino por medio del *ser;* pero *el ser* no se concibe por otro ser, dado que todo cuanto se entiende o se entiende como *no ser,* o se

[1] Cf. Lexicon: *Aspecto.*

telligitur, aut intelligitur ut *non ens*, aut ut *ens in potentia*, aut ut *ens in actu*. Si igitur *non-ens* non potest intelligi nisi per *ens*, et *ens in potentia* non nisi per *ens in actu;* et *esse* nominat ipsum purum actum entis: *esse* igitur est quod primo cadit in intellectu, et illud *esse* est quod est purus actus [1]. Sed hoc non est *esse* particulare, quod est *esse* arctatum, quia permixtum est cum potentia, nec *esse* analogum, quia minime habet de actu, eo quod minime est. Restat igitur, quod illud esse est esse divinum.

4. Mira igitur est caecitas intellectus, qui non considerat illud quod prius videt et sine quo nihil potest cognoscere. Sed sicut oculus intentus in varias colorum differentias lucem, per quam videt cetera, non videt, et si videt, non advertit; sic oculus mentis nostrae, intentus in entia particularia et universalia, ipsum esse extra omne genus, licet primo occurrat menti, et per ipsum alia, tamen non advertit. Unde verissime apparet, quod "sicut oculus vespertilionis se habet ad lucem, ita se habet oculus mentis nostrae ad manifestissima naturae" [2]; quia assuefactus ad tenebras entium et phantasmata sensibilium, cum ipsam lucem summi esse intuetur, videtur sibi nihil videre; non intelligens, quod ipsa caligo summa est mentis nostrae illuminatio [3], sicut, quando videt oculus puram lucem, videtur sibi nihil videre.

5. Vide igitur ipsum purissimum *esse,* si potes, et occurrit tibi, quod ipsum non potest cogitari ut ab alio acceptum; ac per hoc necessario cogitatur ut omnimode primum, quod nec de nihilo nec de aliquo potest esse. Quid enim est per se, si ipsum *esse* non est per se nec a se? Occurrit etiam

primuntur in anima *prima impressione*, quae non acquiritur ex aliis notioribus se», etc. (Notandum, quod Avicenna dicit *ens*, non *esse*, de quo hic agitur).

[1] Cum dicit : «esse... primo cadit in intellectu», subintelligendum est : intellectu Deum sub ratione puri esse contemplante, qui difigit aspectum «in ipsum esse», ut antea dixit. Porro observari debet differentia inter intellectum apprehendentem et resolventem, inter intellectum simpliciter reflectentem et quintum gradum contemplationis. Cum creatura sit *ens*, per ipsum quidem cognosci potest *non ens;* cum quaedam cratura in aliquo genere sit *ens in actu,* per ipsam cognosci potest *ens in potentia;* sed tunc non agitur de perfecta cognitione creaturae in se, de qua est sermo in hoc capitulo. Nam creatura, in quantum est *non ens* et *ens in potentia,* non cognoscitur plene nisi per *esse,* quod est actus purus. Haec perfecta cognitio competit animae solum in hoc *quinto* gradu ; in quo Deus sub ratione του *esse* est primum cognitum, id est, esse purum est esse constitutivum omnium attributorum divinorum et etiam sol, a quo omnia alia cognita illustrantur. Hinc in re et in ordine executionis est primum ; sed respectu praecedentium graduum ipse est primum cognitum in ordine tantum intentionis, in quantum cognitio imperfecta tendit naturaliter ad perfectam.

[2] Aristot., II *Metaph.*, tex. I (l. brevior, c. I).

[3] *Psalm.*, 138, 11 : *Et nox illuminatio mea in deliciis meis.* Cf. c. 7,

entiende como *ser en potencia* o se entiende como *ser en acto.* Ahora bien, si el *no ser* no se entiende sino por *el ser* ni el *ser en potencia,* sino por *el ser en acto;* y si *el ser* quiere decir el acto puro del ser; luego *el ser* es lo primero que entiende el entendimiento, y ese *ser* es el acto puro. Pero este ser no es *el ser* particular, que es limitado por venir en mezcla con la potencia; ni el *ser* análogo, por no tener nada de acto, no existiendo en modo alguno. Luego tenemos que ese *ser* es el ser divino.

4. Es, pues, cosa extraña la ceguedad del entendimiento, que no considera lo que ve primero ni aquello sin lo cual nada puede conocer. Y es que así como el ojo, atento a las diferencias de varios colores, no ve la luz en cuya virtud ve lo demás, y aun cuando la vea, no la advierte; así el ojo de nuestra mente, aplicado a los seres universales y particulares, no advierte tampoco el ser que está sobre todo género, aunque sea éste lo primero que a la mente se ofrece y las demás cosas no se presentan a ella sino por ese mismo ser. Por donde aparece con toda verdad que "lo que el ojo del murciélago es comparado a la luz, eso mismo es el ojo de nuestra mente comparado a las cosas muy manifiestas de la naturaleza", y la razón es porque, acostumbrado a las tinieblas de los seres y a los fantasmas de lo sensible, le parece no ver nada allí donde mira la luz del ser sumo, no entendiendo que esa misma oscuridad es la iluminación suprema de nuestra mente, no de otra suerte que al ojo que ve la luz pura parécele no ver cosa alguna.

5. Mira, pues, con atención aquel purísimo *ser,* si lo puedes, y se te ofrecerá que aquel ser no puede concebirse como ser recibido de otro ser; y, por lo mismo, lo concebirás como omnímodamente primero, pues no es posible venga de la nada ni de otro ser. Y ¿qué significa *el ser* de suyo, si el ser

tibi ut carens omnio *non-esse* ac per hoc ut nunquam incipiens, nunquam desinens, sed aeternum. Occurirt etiam tibi ut nullo modo in se habens, nisi quod est ipsum *esse*, ac per hoc ut cum nullo compositum, sed simplicissimum. Occurrit tibi ut nihil habens possibilitatis, quia omne possibile aliquo modo habet aliquid de *non-esse*, ac per hoc ut summe actualissimum. Occurrit ut nihil habens defectibilitatis, ac per hoc ut perfectissimum. Occurrit postremo ut nihil habens diversificationis, ac per hoc ut summe unum.

Esse igitur, quod est *esse* purum et *esse* simpliciter et *esse* absolutum, est *esse* primarium, aeternum, simplicissimum, actualissimum, perfectissimum et summe unum.

6. Et sunt haec ita certa, quod non potest ab intelligente ipsum *esse* cogitari horum oppositum, et unum necessario infert aliud. Nam quia simpliciter est *esse*, ideo simpliciter primum; quia simpliciter primum, ideo non est ab alio factum, nec a se ipso[1] potuit, ergo aeternum. Item, quia primum et aeternum; ideo non ex aliis, ergo simplicissimum. Item, quia primum, aeternum et simplicissimum; ideo nihil est in eo possibilitatis cum actu permixtum, et ideo actualissimum. Item, quia primum, aeternum, simplicissimum, actualissimum; ideo perfectisismum; tali omnino nihil deficit, neque aliqua potest fieri additio. Quia primum, aeternum, simplicissimum, actualissimum, perfectissimum; ideo summe unum. Quod enim per omnimodam superabundantiam dicitur respectu omnium. "Quod etiam simpliciter per superabundantiam dicitur, impossibile est, ut conveniat nisi uni soli"[2]. Unde si Deus nominat esse primarium, aeternum, simplicissimum, actualissimum, perfectissimum; impossibile est, ipsum cogitari non esse, nec esse nisi unum solum. *Audi igitur, Israel, Deus tuus Deus unus est*[3]. Si hoc vides in pura mentis simplicitate, aliqualiter perfunderis aeternae lucis illustratione.

7. Sed habes unde subleveris in admirationem. Nam ipsum esse est primum et novissimum, est aeternum et praesentissimum, est simplicissimum et maximum, est actualissimum et immutabilissimum, est perfectissimum et immensum, est summe unum et tamen omnimodum. Si haec pura mente miraris, maiore luce perfunderis, dum ulterius vides,

---

et *Breviloq.*, p. v, c. 6 in fine.—Quodsi quis praedicta detorquere vellet ad *esse* analogum sive *esse*, quod repraesentatur communissimo conceptu entis, tunc contextus et constantissima et indubitata doctrina S. Doctoris eo tantum sensu haec accipi permitterent, quod esse communissimum sub aliquo respectu considerari potest tanquam umbra divini *esse*, qua implicite et non proprie cognoscitur *primum esse*.

[1] Supple: fieri.

[2] Aristot., v *Topic.*, c. 3 (c. 5).

[3] *Deut.*, 6, 4.

purísimo no es de sí y por sí? El ser purísimo se te ofrecerá careciendo en absoluto del *no ser*; y por lo mismo, tal que nunca empieza ni nunca termina, por lo que debe decirse eterno. Se te ofrecerá también como lo que en manera alguna tiene en sí, sino lo que es el mismo *ser*; y, por lo mismo, se te ofrecerá, no como compuesto, sino como simplicísimo. Se te ofrecerá también como excluyendo toda posibilidad—todo lo que es posible tiene en cierto modo algo de no ser—; y, por lo mismo, como actualísimo en sumo grado. Se te ofrecerá como lo que nada tiene de defectible; y, por lo mismo, como perfectísimo. Se te ofrecerá, por último, excluyendo toda pluralización en muchos; y, por lo mismo, como unicísimo.

Luego *el ser* que se dice *ser* puro, *ser* "simpliciter" y *ser* absoluto, es también el *ser* primario, eterno, simplicísimo, actualísimo, perfectísimo y unicísimo.

6. Y son estas perfecciones tan ciertas, que quien conoce al *ser* purísimo, ni pensar puede cosa contraria a alguna de ellas, llevando como lleva cada perfección implicadas las demás. En efecto, porque es absolutamente *ser*, por eso es absolutamente primero; por ser absolutamente primero, por eso no viene de otro ser ni puede venir de sí mismo; luego es eterno. Item, por ser primero y eterno, por eso mismo no está constituído de elementos diversos; luego es simplicísimo. Item, por ser primero, eterno y simplicísimo, por eso mismo nada hay en él de posibilidad en mezcla con el acto; luego es actualísimo. Item, por ser primero, eterno, simplicísimo y actualísimo, por lo mismo es perfectísimo; nada le falta ni se le puede añadir cosa alguna. Por ser primero, eterno, simplicísimo, actualísimo y perfectísimo, por eso mismo es unicísimo. Y dígase otro tanto, por razón de la omnímoda sobreabundancia, respecto de todas las demás perfecciones. Y en verdad, "lo que absolutamente por sobreabundancia se predica, no es posible convenga más que a uno solo". Por tanto, si Dios designa al ser primario, eterno, simplicísimo, actualísimo y perfectísimo, imposible es no sólo que se conciba como no existente, sino también que no sea uno solo. *Escucha, pues, oh Israel: tu Dios es el solo y único Dios.*

Si estas cosas miras en la pura sencillez de la mente, te verás algún tanto lleno de la ilustración de la luz eterna.

7. Pero tienes por donde levantarte a la admiración. Pues el mismo ser es juntamente primero y último, eterno y enteramente presente, simplicísimo y máximo, actualísimo y de todo en todo inmutable, perfectísimo e inmenso y, con ser omnímodo, unicísimo. Si estas cosas con pura mente las

quia ideo est novissimum, quia primum. Quia enim est primum, omnia operatur propter se ipsum; et ideo necesse est, quod sit finis ultimus, initium et consummatio, *alpha et omega*[1]. Ideo est praesentissimum, quia aeternum. Quia enim aeternum, non fluit ab alio nec deficit a se ipso nec decurrit ab uno in aliud: ergo nec habet praeteritum nec futurum, sed esse praesens tantum. Ideo maximum, quia simplicissimum. Quia enim simplicissimum in essentia, ideo maximum in virtute, quia virtus, quanto plus est unita, tanto plus est infinita[2]. Ideo immutabilissimum, quia actualissimum. Quia enim actualissimum est, ideo est actus purus; et quod tale est nihil novi acquirit, nihil habitum perdit, ac per hoc non potest mutari. Ideo immensum, quia perfectissimum. Quia enim perfectissimum, nihil potest cogitari ultra ipsum melius, nobilius nec dignius, ac per hoc nihil maius; et omne tale est immensum. Ideo omnimodum, quia summe unum. Quod enim summe unum est, est omnis multitudinis universale principium; ac per hoc ipsum est universalis omnium causa efficiens, exemplans et terminans, sicut "causa essendi, ratio intelligendi et ordo vivendi"[3]. Est igitur omnimodum non sicut omnium essentia, sed sicut cunctarum essentiarum superexcellentissima et universalissima causa; cuius virtus, quia summe unita in essentia, ideo summe infinitissima et multiplicissima in efficacia.

8. Rursus revertentes dicamus: quia igitur *esse* purissimum et absolutum, quod est simpliciter *esse* est primarium et novissimum, ideo est omnium origo et finis consummans. Quia aeternum et praesentissimum, ideo omnes durationes ambit et intrat, quasi simul existens earum centrum et circumferentia. Quia simplicissimum, ideo totum intra omnia et totum extra, ac per hoc "est sphaera intelligibilis, cuius centrum est ubique et circumferentia nusquam"[4]. Quia actualissimum et immutabilissimum, ideo "stabile manens moveri dat universa". Quia perfectissimum et immensum, ideo est intra omnia, non inclusum, extra omnia, non exclusum, supra omnia, non elatum, infra omnia, non prostratum. Quia vero est summe unum et omnimodum, ideo est

[1] Vide supra pag. 608, notam 1.—*Prov.*, 16, 4: *Universa propter semetipsum operatus est Dominus.*

[2] *Liber de Causis*, propos. 17: «Omnis virtus unita plus est infinita quam virtus multiplicata.»

[3] Ut notat August. in Bonav., tom. v, pag. 19, nota 7, allegatus. Cf. Dionys., *De Div. Nom.*, c. 13, § 3, ubi ostendit, unitate sublata, omnia interire, et ex uno Deo omnia existere.

[4] Alan. ab Insulis, *Theolog. regul.*, regul. 7. Cf. I *Sent.*, d. 37, p. I, a. 1, q. 1 ad 3. Vide etiam Bonav., tom. v, pag. 84, nota 3, verba Gregorii.—Seq. sententia est Boeth., III *De consolat.*, metr. 9: «Stabilisque manens dat cuncta moveri.»

admiras, te llenarás de mayor luz, al entender además que por eso es último, porque es primero. Y la razón es que siendo primero, todo cuanto hace lo hace en atención a sí mismo; y así el ser primero por necesidad es el fin último, el principio y la consumación, el *alfa y la omega*. Por eso es enteramente presente, porque es eterno. Y es que, por lo mismo que es eterno, no viene de otro, ni deja de existir de suyo, ni pasa tampoco de un estado a otro; luego no tiene ni pasado ni futuro, sino sólo el presente. Por eso es máximo, porque es simplicísimo. Y, en verdad, siendo como es simplicísimo en la esencia, por lo mismo ha de ser máximo en la virtud o potencia, que cuanto más unida esté la virtud, tanto más infinita es. Por eso es de todo en todo inmutable, porque es actualísimo. Porque, si es actualísimo, es acto puro; y el acto puro nada nuevo adquiere ni nada de cuanto tiene lo pierde; y, por lo mismo, no admite mudanzas. Por eso es inmenso, porque es perfectísimo. Ya que siendo perfectísimo nada puede pensarse mejor, ni más noble, ni más digno, ni, por consiguiente, mayor que él: tal ser es inmenso. Por eso es omnímodo, porque es sumamente uno. Pues se ha de saber que el ser unicísimo es el principio universal de toda la multitud; y, por lo mismo, es la causa universal que todo lo produce, que todo lo ejemplariza y todo lo termina, siendo como es "su causa de existir, su razón de entender y su orden de vivir". Luego es omnímodo, no como si fuera la esencia de todas las cosas, sino en cuanto es, en grado supremo, la causa trascendente y universal de todas las esencias, causa cuya virtud, por estar sumamente unida en la esencia, es sumamente infinita y múltiple en la eficacia.

8. Volviendo atrás, concluyamos: porque *el ser* purísimo y absoluto—el ser "simpliciter"—es primario y último, por eso es el origen de todas las cosas y el fin que todas las consuma. Porque es eterno y enteramente presente, por eso contiene y penetra todas las duraciones, cual si fuera su centro y circunferencia. Porque es simplicísimo y máximo, por eso se halla todo dentro de todas las cosas y todo fuera de todas ellas, "viniendo a resultar, por lo mismo, la esfera inteligible, cuyo centro está en todas partes y cuya circunferencia en ninguna". Porque es actualísimo y enteramente inmutable, por eso, "permaneciendo estable, da movimiento a todas las cosas". Porque es perfectísimo e inmenso, por eso está dentro de todas las cosas, pero no incluído; fuera de todas las cosas, pero no excluido; sobre todas las cosas, pero no levantado; debajo de todas las cosas, pero no postrado. Porque es unicísimo y omnímodo, por eso es todo en

omnia in omnibus[1], quamvis omnia sint multa et ipsum non sit nisi unum; et hoc, quia per simplicissimam unitatem, serenissimam veritatem et sincerissimam bonitatem est in eo omnis virtuositas, omnis exemplaritas et omnis communicabilitas; ac per hoc, *ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia*[2] et hoc, quia omnipotens, omnisciens et omnimode bonum, quod perfecte videre est esse beatum, sicut dictum est Moysi: *Ergo ostendam tibi omne bonum.*

CAPUT VI

De speculatione beatissimae Trinitatis in eius nomine, quod est bonum

1. Post considerationem essentialium elevandus est oculus intelligentiae ad contuitionem beatissimae Trinitatis, ut alter Cherub iuxta alterum statuatur[3]. Sicut autem visionis essentialium ipsum esse est principium radicale et nomen, per quod cetera innotescunt; sic contemplationis emanationum ipsum bonum est principalissimum fundamentum.

2. Vide igitur et attende, quoniam optimum quod simpliciter est quo nihil melius cogitari potest; et hoc tale sic est, quod non potest recte cogitari non esse, quia omnino melius est esse quam non esse[4]; sic est, quod non potest recte cogitari, quin cogitetur trinum et unum. Nam "bonum dicitur diffusivum sui"; summum igitur bonum summe diffusivum est sui. Summa autem diffusio non potest esse, nisi sit actualis et intrinseca, substantialis et hypostatica, naturalis et voluntaria, liberalis et necessaria, indeficiens et perfecta. Nisi igitur in summo bono aeternaliter esset productio actualis et consubstantialis, et hypostasis aeque nobilis, sicut est producens per modum generationis et spirationis—ita quod sit aeternalis principii aeternaliter comprincipiantis[5]—ita quod esset dilectus et condilectus, genitus et spiratus, hoc est Pater et Filius et Spiritus sanctus; ne-

[1] I *Cor.*, 15, 28. [2] *Rom.*, 11, 36.—Seq. locus est *Exod.*, 33, 19.

[3] *Exod.*, 25, 19: *Cherub unus sit in latere uno, et alter in altero.*—De verbis: ipsum *esse* est principium radicale, etc., vide pag. 612, notam 4.

[4] Secundum Anselm.; cf. Bonav., tom. V, pag. 47, nota 7.—De seqq., vide Bonav., *Quaest. de mysterio Trin.*, per totum, et supra, *Breviloq.*, p. I, c. 2 seqq.—Sententia illa: «Bonum dicitur diffusivum sui», est secundum Dionys. in Bonav., tom. V, pag. 60, nota 7, allegatum.—Supra post *optimum* supple: est.

[5] Cf. I *Sent.*, d. 29, a. 2, et dubia, ubi docetur, quod terminus *principium* «stat pro paternitate simul et spiratione» (ibid., dub. I).

todas las cosas, por más que éstas sean muchas y El uno solo; y esto porque, a causa de su unidad simplicísima, por su verdad purísima y su bondad sincerísima, encierra en sí toda virtuosidad, toda ejemplaridad y toda comunicabilidad. Y por eso *todas las cosas son de El y son por El y existen en El,* siendo como es omnipotente, omnisciente y omnímodamente bueno; el que ve perfectamente ese ser es feliz, conforme se dijo a Moisés: *Yo te mostraré todo bien.*

CAPÍTULO VI

Especulación de la beatísima Trinidad en su nombre que es el bien

1. Considerados ya los atributos esenciales, debemos levantar el ojo de la inteligencia a la cointuición[1] de la beatísima Trinidad, para ver de colocar a un querubín junto al otro querubín. Y a decir verdad, así como para la consideración de los atributos esenciales el ser es, no sólo el principio radical, sino también el nombre que da a conocer los demás nombres, así también para la contemplación de las emanaciones personales el bien es el principalísimo fundamento.

2. Entiende, pues, y considera que aquel bien se dice de todo en todo óptimo, en cuya comparación nada mejor puede concebirse. Y semejante bien es de manera que no puede concebirse, cual es debido, como no existente, como quiera que absolutamente mejor es el existir que el no existir; y aun es tal, que no es posible concebirlo rectamente, sino concibiéndolo como uno y trino. "El bien, en efecto, es difusivo de suyo"; luego el sumo bien es sumamente difusivo de suyo. Pero la difusión no puede ser suma, no siendo a la vez actual e intrínseca, substancial e hipostática, natural y voluntaria, liberal y necesaria, indeficiente y perfecta. Por lo tanto, de no existir una producción actual y consubstancial, con duración eterna, en el sumo bien, y además una persona tan noble como la persona que la produce a modo de generación y de espiración—modo que es del principio eterno que eternamente está principiando sus términos principiados, de suerte que haya un amado[2] y un coamado, un engendrado y un espirado, a saber: el Padre, y el Hijo, y el Espíritu Santo—, nunca existiera el sumo bien, pues que

[1] Cf. Lexicon: *Cointuición.*

[2] Cf. Lexicon: *Amado.*

quaquam esset summum bonum, quia non summe se diffunderet. Nam diffusio ex tempore in creatura non est nisi centralis vel punctualis respectu immensitatis bonitatis aeternae [1]; unde et potest aliqua difusio cogitari maior illa, ea videlicet, in qua diffundens communicat alteri totam substantiam et naturam. Non igitur summum bonum esset, si re, vel intellectu illa carere posset.

Si igitur potes mentis oculo contueri puritatem bonitatis, quae est actus purus principii caritative diligentis amore gratuito et debito et ex utroque permixto [2], quae est diffusio plenissima per modum naturae et voluntatis, quae est diffusio per modum Verbi, in quo omnia dicuntur, et per modum Doni, in quo cetera dona donantur; potes videre, per summam boni communicabilitatem necesse esse Trinitatem Patris et Filii et Spiritus sancti. In quibus necesse est propter summam bonitatem esse summam communicabilitatem, et ex summa communicabilitate summam consubstantialitatem, et ex summa consubstantialitate summam configurabilitatem, et ex his summam coaequalitatem, ac per hoc summam coaeternitatem, atque ex omnibus praedictis summam cointimitatem, qua unus est in altero necessario per summan *circumincessionem* et unus operatur cum alio per omnimodam indivisionem substantiae et virtutis et operationis ipsius beatissimae Trinitatis.

3. Sed cum haec contemplaris, vide, ne te existimes comprehendere incomprehensibilem. Habes enim adhuc in his sex conditionibus considerare quod vehementer in stuporem admirationis inducit oculum mentis nostrae. Nam ibi est summa communicabilitas cum personarum proprietate, summa consubstantialitas cum hypostasum pluralitate, summa configurabilitas cum discreta personalitate, summa coaequalitas cum ordine, summa coaeternitas cum emanatione, summa cointimitas cum emissione. Quis ad tantorum mirabilium aspectum non consurgat in admirationem? Sed haec omnia certissime intelligimus esse in beatissima Trinitate, si levamus oculos ad superexcellentissimam bonitatem. Si enim ibi est summa communicatio et vera diffusio, vera est ibi origo et vera distinctio; et quia totum communicatur, non pars; ideo ipsum datur, quod habetur, et to-

[1] Alan. ab Insulis, *Theolog. regul.*, regul. 7, explicans verba circa finem praeced., cap. posita *Deus est sphaera intelligibilis*, etc, ait. «Centrum dicitur creatura ; quia, sicut tempus collatum aeternitati reputatur momentum, sic creatura, immensitati comparata, punctum vel centrum».

[2] Hanc divisionem amoris proponit Richard. a S. Vict., V *De Trin.*, c. 16 seqq. Cf. Bonav., tom. I, pag. 57, nota 7, et pag. 199, nota 4.—De seq. propos., cf. Bonav., tom. V, pag. 87, nota 1, et I *Sent.*, lit. Magistri, d. XVIII, c. 1.

entonces no se difundiría sumamente. Y es que, en relación a lo inmenso de la bondad eterna, la difusión temporal en las criaturas no es sino como centro o punto, razón por la que es posible concebir aun otra difusión mayor, cual sería aquella en que el bien difusivo comunicase a otro toda su substancia y naturaleza. Luego el bien no sería sumo bien, si tanto en sí mismo como conceptualmente, careciera de la difusión suma.

Por tanto, si con el ojo de la mente puedes cointuir la pureza de aquella bondad, que es el acto puro del principio que caritativamente ama con amor gratuito, con amor debido y con amor compuesto de entrambos; que es la difusión plenísima a modo de la naturaleza y de la voluntad; que es la difusión a modo del Verbo, en quien se dicen todas las cosas, y a modo del don, en quien los demás dones se donan; entenderás que, por razón de la suma comunicabilidad del bien, es necesario exista la Trinidad del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo. Personas que por ser sumamente buenas, por necesidad son sumamente comunicables; por ser sumamente comunicables, sumamente consubstanciales; por ser sumamente consubstanciales, sumamente configurables —semejantes—; por ser comunicables, consubstanciales y configurables en sumo grado, sumamente coiguales y, por lo mismo, sumamente coeternas; propiedades de las que resulta la suma cointimidad por la que, no sólo una persona está necesariamente en la otra por razón de la *circumincesión* suma, sino también la una obra con la otra por razón de la omnímoda identidad de la substancia, virtud y operación de la misma beatísima Trinidad.

3. Pero al contemplar estas cosas, cuídate de pensar que comprendes al incomprensible. Porque en estas seis propiedades tienes que considerar todavía algo que te llevará al pasmo de la admiración. Porque en ellas se concierta la suma comunicabilidad con las propiedades de las personas, la suma consubstancialidad con la pluralidad de hipóstasis. la suma configurabilidad—semejanza—con la personalidad distinta, la suma coigualdad con el orden, la suma coeternidad con la emanación y la suma cointimidad con la misión. ¿Quién, a la vista de tantas maravillas, no queda arrebatado en admiración? Y, por cierto, con levantar los ojos a la bondad sobre toda bondad, entendemos certísimamente que todas estas maravillas se hallan en la beatísima Trinidad. Porque, si suma es allí la comunicación y la difusión verdadera, verdadero es allí el origen y la distinción verdadera; y porque la comunicación es total y no parcial, por eso el sumo bien comunica lo que tiene y todo cuanto tiene; luego tanto el

tum: igitur emanans et producens et distinguuntur proprietatibus, et sunt essentialiter unum. Quia igitur distinguuntur proprietatibus, ideo habent personales proprietates et hypostasum pluralitatem et originis emanationem et ordinem non posterioritatis, sed originis, et emissionem non localis mutationis, sed gratuitate inspirationis, per rationem auctoritatis producentis, quam habet mittens respectu missi. Quia vero sunt unum substantialiter, ideo oportet, quod sit unitas in essentia et forma et dignitate et aeternitate et existentia et incircumscriptibilitate. Dum ergo haec per se singillatim consideras, habes unde veritatem contempleris; dum haec ad invicem confers, habes unde in admirationem altissimam suspendaris: et ideo, ut mens tua per admirationem in admirabilem ascendat contemplationem, haec simul sunt consideranda.

4. Nam et Cherubim hoc designant, quae se mutuo aspiciebant. Nec hoc vacat a mysterio, quod respiciebant *se versis vultibus in propitiatorium*[1], ut verificetur illud quod dicit Dominus in Ioanne: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum, et quem misisti Iesum Christum.* Nam admirari debemus non solum conditiones Dei essentiales et personales in se, verum etiam per comparationem ad supermirabilem unionem Dei et hominis in unitate personae Christi.

5. Si enim Cherub es essentialia Dei contemplando, et miraris, quia simul est divinum esse primum et novissimum, aeternum et praesentissimum, simplicissimum et maximum seu incircumscriptum, totum ubique et nunquam comprehensum, actualissimum et nunquam motum, perfectissimum et nihil habens superfluum nec diminutum, et tamen immensum et sine termino infinitum, summe unum, et tamen omnimodum, ut omnia in se habens, ut omnis virtus, omnis veritas, omne bonum; respice ad propitiatorium et mirare, quod in ipso principium primum iunctum est cum postremo, Deus cum homine sexto die formato[2], aeternum iunctum est cum homine temporali, in plenitudine temporum de Virgine nato, simplicissimum cum summe composito, actualissimum cum summe passo et mortuo, perfectissimum et immensum cum modico, summe unum et omnimo-

[1] *Exod.*, 25, 20. Seq. locus est *Ioan.*, 17, 3.
[2] *Gen.*, 1, 26.—Espositio haec est secundum Irenaeum; cf. supra pag. 330, nota 4. — De incarnatione, vide supra *Breviloq.*, p. IV, c. 1 seqq.

que emana como el que produce se distinguen por sus propiedades y son una misma cosa esencialmente. Por distinguirse, digo, por las propiedades, tienen propiedades personales, pluralidad de hipóstasis; emanación, procedente del principio; orden, no de posterioridad, sino de origen; misión, en fin, que no es de cambio local, sino de inspiración gratuita por razón de la autoridad de la persona producente, autoridad que compete al que envía con respecto al enviado. Y por ser una misma cosa en la substancia, por eso es de todo punto necesario que se identifiquen en la esencia, en la forma, en la dignidad, en la eternidad, en la existencia y en el ser incircunscriptible. Y así, cuando estas cosas, cada una de por sí y separadamente, las consideras, tienes donde contemplar la verdad, y al considerarlas, comparadas las unas con las otras, donde quedarte suspenso en admiración profundísima; y por eso, a fin de que tu alma suba, mediante la admiración, a una contemplación admirable, has de considerar todas ellas en su mutua relación.

4. Y en verdad, esto mismo vienen a significar los querubines, que el uno al otro se miraban. Ni carece de misterio que ambos se miraran, y *se miraran, vueltos sus rostros al propiciatorio,* para que así se cumpla lo que dice el Señor por San Juan: *En esto consiste la vida eterna, en conocerte a ti, solo Dios verdadero, y a Jesucristo, a quien enviaste.* Y es que debemos admirar las propiedades esenciales y personales, no sólo en sí mismas, sino también comparándolas con la soberanamente admirable unión de Dios y del hombre en la persona única de Cristo.

5. Si eres, pues, uno de los querubines, cuando contemplas los atributos esenciales de Dios, si te admiras de que el ser divino sea juntamente primero y último, eterno y enteramente presente, simplicísimo y máximo o incircunscrito, todo en todas partes, pero nunca comprendido, actualísimo, pero nunca movido, perfectísimo sin superfluidades ni menguas, pero con todo eso, inmenso e infinito sin límites, unicísimo, pero omnímodo, por cuanto contiene en sí mismo todas las cosas, esto es, toda virtud, toda verdad, todo bien; pásmate de que en él el primer Principio está unido con el postrero, Dios con el hombre formado el sexto día, el principio eterno con el hombre temporal, nacido de la Virgen en la plenitud de los tiempos; el principio simplicísimo con el que es enteramente compuesto, el principio actualísimo con el que padeció extremadamente y murió, el principio perfectísimo e inmenso con el que es pequeño, el principio unicísimo y omnímodo con una naturaleza indivi-

dum cum individuo composito et a ceteris distincto, homine scilicet Iesu Christo.

6. Si autem alter Cherub es personarum propria contemplando, et miraris, communicabilitatem esse cum proprietate, consubstantialitatem cum pluralitate, configurabilitatem cum personalitate, coaequalitatem cum ordine, coaeternitatem cum productione, cointimitatem cum emissione, quia Filius missus est a Patre, et Spiritus sanctus ab utroque, qui tamen semper est cum eis et nunquam recedit ab eis; respice in propitiatorium et mirare, quia in Christo stat personalis unio cum trinitate substantiarum[1] et naturarum dualitate; stat omnimoda consensio cum pluralitate voluntatum, stat Dei et hominis compraedicatio cum pluralitate proprietatum, stat coadoratio cum pluralitate nobilitatum, stat coexaltatio super omnia cum pluralitate dignitatum, stat condominatio cum pluralitate potestatum.

7. In hac autem consideratione est perfectio illuminationis mentis, dum quasi in sexta die videt hominem factum ad imaginem Dei[2]. Si enim imago est similitudo expressiva, dum mens nostra contemplatur in Christo Filio Dei, qui est imago Dei invisibilis per naturam, humanitatem nostram tam mirabiliter exaltatam, tam ineffabiliter unitam, videndo simul in unum primum et ultimum, summum et imum, circumferentiam et centrum, *alpha et omega,* causatum et causam, Creatorem et creaturam, *librum* scilicet *scriptum intus et extra;* iam pervenit ad quandam rem perfectam, ut cum Deo ad perfectionem suarum illuminationum in sexto gradu quasi in sexta die perveniat, nec aliquid iam amplius restet nisi dies requiei, in qua per mentis excessum requiescat humanae mentis perpicacitas *ab omni opere, quod patrarat*[3].

[1] Cf. supra c. I, n. 3, et Bonav., tom. V, pag. 64, nota 10.
[2] *Gen.*, I, 26.—Inferius respicitur *Apoc.*, I, 8: *Ego sum alpha et omega, principium et finis,* etc.; *Apoc.*, 5, 1, et *Ezech.*, 2, 9: *Qui* [*liber*] *erat scriptus intus et foris* (cf. supra *Breviloq.*, p. II, c. 11)
[3] *Gen.*, 2, 2. Cf. supra *Breviloq.*, p. II, c. 2.

dual, compuesta y distinta de las demás, es decir, con la naturaleza humana de Jesucristo.

6. Y si eres el otro querubín, contemplando lo propio de las personas, si te admiras viendo existir la comunicabilidad con la propiedad, la consubstancialidad con la pluralidad, la semejanza con la personalidad, la coigualdad con el orden, la coeternidad con la producción y la cointimidad con las misiones—pues que el Hijo es enviado por el Padre y el Espíritu Santo, a su vez, coexistiendo con el Padre y el Hijo, sin separarse de ellos jamás, es enviado por entrambos—; mira al propiciatorio y asómbrate de que en Cristo venga a componerse la unión personal, tanto con la trinidad de substancias como con la dualidad de naturalezas, la conformidad omnímoda con la pluralidad de voluntades, la predicación mutua de lo divino a lo humano y de lo humano a lo divino con la pluralidad de propiedades, la única adoración con la pluralidad de excelencias, la única exaltación sobre todas las cosas con la pluralidad de dignidades y el dominio único con la pluralidad de potestades.

7. En esta consideración es donde nuestra alma, a la vista del hombre formado a imagen de Dios, como si fuese el sexto día, halla iluminación perfecta[1]. Porque siendo la imagen una semejanza expresiva[2], nuestra alma, al contemplar en Cristo, Hijo de Dios e imagen de Dios invisible por naturaleza, nuestra humanidad, tan admirablemente exaltada y tan inefablemente unida; al ver, digo, en Cristo reducidos a unidad al primero y al último, al sumo y al ínfimo, a la circunferencia y al centro, al *alfa* y a la *omega,* al efecto y a la causa, al creador y a la criatura, *al libro*[3] *escrito por dentro y por fuera,* llegó ya a un objeto perfecto, para con Dios lograr la perfección de sus iluminaciones en el sexto grado, como en el sexto día, de suerte que nada le queda ya más que el día de descanso, en el que, mediante el mental exceso, descanse la perspicacia de la mente humana *de todas las obras que llevó a cabo.*

[1] Cf. Lexicon: *Iluminación.*
[2] Cf. Lexicon: *Expresión.*
[3] Cf. Lexicon: *Libro.*

CAPUT VII

DE EXCESSU MENTALI ET MYSTICO, IN QUO REQUIES DATUR INTELLECTUI, AFFECTU TOTALITER IN DEUM PER EXCESSUM TRANSEUNTE

1. His igitur sex considerationibus excursis tanquam sex gradibus throni veri Salomonis, quibus pervenitur ad pacem, ubi verus pacificus in mente pacifica tanquam in interiori Hierosolyma requiescit; tanquam etiam sex alis Cherub, quibus mens veri contemplativi plena illustratione supernae sapientiae valeat sursum agi; tanquam etiam sex diebus primis, in quibus mens exercitari habet, ut tandem perveniat ad sabbatum quietis [1]; postquam mens nostra contuita est Deum extra se per vestigia et in vestigiis, intra se per imaginem et in imagine, supra se per divinae lucis similitudinem super nos relucentem et in ipsa luce, secundum quod possibile est secundum statum viae et exercitium mentis nostrae; cum tandem in sexto gradu ad hoc pervenerit, ut speculetur in principio primo et summo et mediatore *Dei et hominum,* Iesu Christo [2], ea quorum similia in creaturis nullatenus reperiri possunt, et quae omnem perspicacitatem humani intellectus excedunt: restat, ut haec speculando transcendat et transeat non solum mundum istum sensibilem, verum etiam semetipsam; in quo transitu Christus est *via et ostium* [3], Christus est *scala* et *vehiculum* tanquam *propitiatorium super arcam Dei collocatum* et *sacramentum a saeculis absconditum.*

2. Ad quod propitiatorium qui aspicit plena conversione vultus, aspiciendo eum in cruce suspensum per fidem, spem et caritatem, devotionem, admirationem, exsultationem, appretiationem, laudem et iubilationem; *pascha,* hoc est transitum [4], cum eo facit, ut per virgam crucis transeat mare rubrum, ab Aegypto intrans desertum, ubi gustet *manna absconditum,* et cum Christo requiescat in tumulo quasi exterius mortuus, sentiens, tamen, quantum possibile

[1] Vide supra c. 1, n. 5, ubi haec consideratio tanquam principium contemplationis constituitur.
[2] 1 *Tim.*, 2, 5. Verba, vide supra pag. 602, nota 3.
[3] *Ioan.*, 14, 6, et 10, 7.—Subinde respicitur *Exod.*, 25, 20, et *Eph.*, 3, 9.
[4] *Exod.*, 12, 11. — Subinde respicitur *Exod.*, 14, 16 seqq. (de virga, etc.), et 16, 15 (de manna), pro quo allegatur *Apoc.*, 2, 17. Seq. textus est *Luc.*, 23, 43.

CAPÍTULO VII

EXCESO MENTAL Y MÍSTICO, EN EL QUE SE DA DESCANSO AL ENTENDIMIENTO, TRASPASÁNDOSE EL AFECTO TOTALMENTE A DIOS, A CAUSA DEL EXCESO

1. Habiendo recorrido, pues, estas seis consideraciones, que son como las seis gradas del trono del verdadero Salomón, mediante las cuales se arriba a la paz [1], donde el verdadero pacífico descansa en la mente ya pacificada, como en una Jerusalén interior, o como las seis alas del querubín que el alma del verdadero contemplativo, llena de la ilustración de la celestial sabiduría, pueden elevarla a lo alto; o como los seis días primeros, en los que debe el alma ejercitarse para por fin llegar al reposo del sábado; habiendo nuestra alma, vuelvo a repetir, cointuído a Dios fuera de sí misma por los vestigios y en los vestigios, dentro de sí misma por la imagen y en la imagen, y sobre sí misma, no sólo por la semejanza de la luz divina que brilla sobre nuestra mente, sino también en la misma luz, según las posibilidades del estado vial y del ejercicio mental; después que ha llegado, en el sexto grado, hasta especular en el principio primero y sumo y mediador *entre Dios y los hombres,* a saber: en Jesucristo, maravillas que no teniendo en manera alguna semejantes en las cosas creadas, exceden toda perspicacia del humano entendimiento, esto es lo que le queda todavía: trascender [2] y traspasar, especulando tales cosas, no sólo este mundo sensible, sino también a sí misma, tránsito en el que Cristo *es el camino y la puerta, la escala y el vehículo,* como *propiciatorio colocado sobre el arca y sacramento escondido en Dios desde tantos siglos.*

2. Quien a este propiciatorio mira, convirtiendo a él por entero el rostro, y lo mira suspendido en la cruz con sentimientos de fe, esperanza, caridad, devoción, admiración, alegría, honra, alabanza y júbilo, ése celebra con El *la pascua,* es decir, el tránsito, de suerte que, en virtud de la vara de la cruz, pasa a través del mar Rojo, entrando de Egipto en el desierto, donde le sea dado gustar *el maná escondido* y reposar con Cristo en el túmulo cual si estuviera muerto al exterior, pero experimentando, sin embargo, en cuanto es

[1] Cf. Lexicon : *Paz.*
[2] Cf. Lexicon : *Trascender.*

est secundum statum viae, quod in cruce dictum est latroni cohaerenti Christo: *Hodie mecum eris in paradiso.*

3. Quod etiam ostensum est beato Francisco, cum in excessu contemplationis in monte excelso—ubi haec, quae scripta sunt, mente tractavi—apparuit Seraph sex alarum in cruce confixus, ut ibidem a socio eius, qui tunc cum eo fuit, ego et plures alii audivimus; ubi in Deum transiit per contemplationis excessum; et positus est in exemplum perfectae contemplationis; sicut prius fuerat actionis, tanquam alter *Iacob* et *Israel* [1], ut omnes viros vere spirituales Deus per eum invitaret ad huiusmodi transitum et mentis excessum magis exemplo quam verbo.

4. In hoc autem transitu, si sit perfectus, oportet quod relinquantur omnes intellectuales operationes, et apex affectus totus transferatur et transformetur in Deum. Hoc autem est mysticum et secretissimum, quod *nemo novit, nisi qui accipit* [2], nec accipit nisi qui desiderat, nec desiderat nisi quem ignis Spiritus sancti medullitus inflammat, quem Christus misit in terram. Et ideo dicit Apostolus [3], hanc mysticam sapientiam esse per Spiritum sanctum revelatam.

5. Quoniam igitur ad hoc nihil potest natura, modicum potest industria, parum est dandum inquisitioni, et multum unctioni; parum dandum est linguae, et plurimum internae laetitiae; parum dandum est verbo et scripto, et totum Dei dono, scilicet Spiritui sancto; parum aut nihil dandum est creaturae, et totum creatrici essentiae, Patri et Filio et Spiritu sancto, dicendo cum Dionysio [4] ad Deum Trinitatem: "Trinitas superessentialis et superdeus et superoptime Christianorum inspector theosophiae, dirige nos in mysticorum eloquiorum superincognitum et superlucentem et sublimissimum verticem; ubi nova et absoluta et inconversibilia theologiae mysteria secundum superlucentem absconduntur occulte docentis silentii caliginem in obscurissimo, quod est supermanifestissimum, supersplendentem, et in qua omne relucet, et invisibilium superbonorum splendoribus superimplentem invisibiles intellectus". Hoc ad Deum. Ad amicum autem, cui haec scribuntur, dicatur cum eodem:

[1] *Gen.*, 35, 10: *Non vocaberis ultra Iacob, sed Israel erit nomen tuum.*
[2] *Apoc.*, 2, 17.—Subinde respicitur *Luc.*, 12, 49.
[3] 1 *Cor.*, 2, 10 seqq.—Subinde respicitur 1 *Ioan.*, 2, 20 et 27 (de unctione).
[4] *De Mystica Theolog.*, c. 1, § 1, ubi etiam seq. locus occurrit. Bonav. affert verba secundum versionem Scoti Erigenae.

posible en el estado de viador, lo que en la cruz se dijo al ladrón adherido a Cristo: *Hoy estarás conmigo en el paraíso.*

3. Y esto es lo que se dió a conocer al bienaventurado Francisco cuando, durante el exceso [1] de la contemplación en el alto monte—donde traté interiormente estas cosas que se han escrito—, se le apareció el serafín de seis alas, clavado en la cruz, relación que yo mismo y otros varios oímos al compañero, que a la sazón con él estaba; allí donde pasó a Dios por contemplación excesiva [2], y quedó puesto como ejemplar de la contemplación perfecta, como antes lo había sido de la acción, cual otro *Jacob* e *Israel,* de manera que a todos los varones verdaderamente espirituales Dios los invitase por él, más con el ejemplo que con la palabra, a semejante tránsito y mental exceso.

4. Y en este tránsito, si es perfecto, es necesario que se dejen todas las operaciones intelectuales, y que el ápice del afecto se traslade todo a Dios y todo se transforme en Dios. Y esta es experiencia mística y secretísima, que *nadie la conoce, sino quien la recibe,* ni nadie la recibe, sino quien la desea; ni nadie la desea, sino aquel a quien el fuego del Espíritu Santo lo inflama hasta la medula. Por eso dice el Apóstol que esta mística sabiduría [3] la reveló el Espíritu Santo.

5. Y así, no pudiendo nada la naturaleza y poco la industria, ha de darse poco a la inquisición y mucho a la unción; poco a la lengua y muchísimo a la alegría interior; poco a la palabra y a los escritos, y todo al don de Dios, que es el Espíritu Santo; poco o nada a la criatura y todo a la esencia creadora, esto es, al Padre, y al Hijo, y al Espíritu Santo, diciendo con Dionisio al Dios trino: "Oh Trinidad, esencia sobre toda esencia y deidad sobre toda deidad, inspectora soberanamente óptima de la divina sabiduría, dirígenos al vértice trascendentalmente desconocido, resplandeciente y sublime de las místicas enseñanzas, vértice donde se esconden misterios nuevos, absolutos e inmutables de la Teología en lo oscurísimo, que es evidente sobre toda evidencia, en conformidad con las tinieblas [4] del silencio que ocultamente enseñan, relucientes sobre toda luz, resplandecientes sobre todo resplandor, tinieblas donde todo brilla y los entendimientos invisibles quedan llenos sobre toda plenitud de invisibles bienes, que son sobre todos los bienes". Digamos esto a Dios. Y al amigo para quien estas cosas se escriben, digámosle con el mismo Dionisio: "Y tú, amigo,

[1] Cf. Lexicon: *Exceso.*
[2] Cf. Lexicon: *Excesivo.*
[3] Cf. Lexicon: *Sabiduría.*
[4] Cf. Lexicon: *Tiniebla.*

"Tu autem, o amice, circa mysticas visiones, corroborato itinere, et sensus desere et intellectuales operationes et sensibilia et invisibilia et omne non ens et ens, et ad unitatem, ut possibile est, inscius restituere ipsius, qui est super omnem essentiam et scientiam. Etenim te ipso te omnibus immensurabili et absoluto purae mentis excessu[1], ad superessentialem divinarum tenebrarum radium, omnia deserens et ab omnibus absolutus, ascendes"[2].

6. Si autem quaeras, quomodo haec fiant, interroga gratiam, non doctrinam; desiderium, non intellectum; gemitum orationis, non studium lectionis; sponsum, non magistrum; Deum, non hominem; caliginem non claritatem; non lucem, sed ignem totaliter inflammantem et in Deum excessivis unctionibus et ardentissimis affectionibus transferentem. Qui quidem ignis Deus est, et huius *caminus est in Ierusalem*[3], et Christus hunc accendit in fervore, suae ardentissimae passionis, quem solus ille vere percipit, qui dicit: *Suspendium elegit anima mea, et mortem ossa mea.* Quam mortem qui diligit videre potest Deum, quia indubitanter verum est: *Non videbit me homo et vivet.* Moriamur igitur et ingrediamur in caliginem, imponamus silentium sollicitudinibus, concupiscentiis et phantasmatibus; transeamus cum Christo crucifixo *ex hoc mundo ad Patrem*[4], ut, ostenso nobis Patre, dicamus cum Philippo: *Sufficit nobis;* audiamus cum Paulo: *Sufficit tibi gratia mea;* exsultemus cum David[5] dicentes: *Defecit caro mea et cor meum, Deus cordis mei et pars mea Deus in aeternum. Benedictus Dominus in aeternum, et dicet omnis populus: Fiat, fiat.* Amen.

EXPLICIT ITINERARIUM MENTIS IN DEUM

[1] In Graeco: Tη γαο εαυτου και παντων ασγετψ και απσλυτψ καθαρως εκστασει. Sensus est: Dum te ipsum et omnia superexcedis, etc.

[2] Praeter locos supra pag. 408, nota 5, allegatos, cf. III *Sent.*, d. 23, dub. 4.—Auctores catholici de mystica theologia scribentes communiter approbant hanc S. Bonav. doctrinam, quam accepit a laudato Dionysio, quod scil. in animis perfectis detur sublimis quidam gradus contemplationis supernaturalis et infusae, quam vocant contemplationis *puram,* quia fit sine concursu phantasmatum. Item docent, quod ad hunc contemplationis gradum pertineat illa *oratio in caligine,* de qua auctor noster hic loquitur. De his, cf. Dionys. Carthus. in suo *Commentar. ad Dionys. Areopag.* Inter recentiores autem, de pura contemplatione loquitur Philipp. a Ss. Trinitate, *Sum. theol. myst.*, p. II, tr. 3, discurs. 2, a. 2, ubi melius determinat quod in contrarium docuerat in sua *Sum. philos.*, II, II, q. 44, a. 6; nec non Scaramelli, *Direttorio mistico,* tr. 2, c. 15, n. 166-172; de *oratione in caligine* Philipp. a Ss. Trin., loc. cit., a. 3; Scaramelli, c. 8, n. 80-85.

[3] *Isai.*, 31, 9.—Seq. locus est *Iob*, 7, 15; tertius *Exod.*, 33, 20.

[4] *Ioan.*, 13, 1.—Seq. locus est ibid. 14, 8; tertius II *Cor.*, 12, 9.

[5] *Psalm.* 72, 26 et 105, 48.

pues tratas de las místicas visiones, deja conredoblados tus esfuerzos, los sentidos y las operaciones intelectuales y todas las cosas sensibles e invisibles, las que tienen el ser y las que no lo tienen; y como es posible a la criatura racional, secreta o ignoradamente, redúcete a la unión de aquel que es sobre toda substancia y conocimiento. Porque saliendo por el exceso de la pura mente de ti y de todas las cosas, dejando todas y libre de todas, serás llevado altísimamente al rayo clarísimo de las divinas tinieblas".

6. Y si tratas de averiguar cómo sean estas cosas, pregúntalo a la gracia, pero no a la doctrina; al deseo, pero no al entendimiento; al gemido de la oración, pero no al estudio de la lección; al esposo, pero no al maestro; a la tiniebla, pero no a la claridad; a Dios, pero no al hombre; no a la luz, sino al fuego, que inflama totalmente y traslada a Dios con excesivas unciones y ardentísimos afectos. Fuego que, ciertamente, es Dios, y fuego cuyo *horno está en Jerusalén* y que lo encendió Cristo con el fervor de su ardentísima pasión y lo experimenta, en verdad, aquel que viene a decir: *Mi alma ha deseado el suplicio y mis huesos la muerte.* El que ama esta muerte, puede ver a Dios, porque, sin duda alguna, son verdaderas estas palabras: *No me verá hombre alguno sin morir.*

Muramos, pues, y entremos en estas tinieblas, reduzcamos a silencio los cuidados, las concupiscencias y los fantasmas de la imaginación; pasemos con Cristo crucificado de este mundo al Padre, a fin de que, manifestándose a nosotros el Padre, digamos con Felipe: *Esto nos basta;* y oigamos con San Pablo: *Bástate mi gracia;* y nos alegremos con David, diciendo: *Mi carne y mi corazón desfallecen, Dios de mi corazón y herencia mía por toda la eternidad. Bendito sea el Señor eternamente, y responderá el pueblo: Así sea. Así sea.* Amén.

FIN DEL ITINERARIO DE LA MENTE A DIOS

REDUCCION

DE LAS

CIENCIAS A LA TEOLOGIA

DEL

SERAFICO DOCTOR

SAN BUENAVENTURA

INTRODUCCION

Este opúsculo era conocido en la antigüedad con varios nombres. Además del título que encabeza este escrito, el más divulgado de todos, se le llamaba *Sermo bonus et utilis, Sermo de opere superiori, Sermo de septem artibus mechanicis, Tractatus de divisione scientiarum, De luminibus sive de ortu scientiarum.* Fué bastante difundido en los siglos pasados; de él se conocen en la actualidad 34 códices, y fué impreso muchas veces. La primera edición se publicó en 1486 en Colonia. En la edición crítica de Quaracchi se encuentra este opúsculo en el t. V, 319-325.

Este tratado viene a ser como una consecuencia del opúsculo anterior. En efecto: Dios, por el acto creador, ha dejado impresa su huella o vestigio de tal manera en las criaturas, que éstas de por sí nos llevan, como de la mano, por distintos grados escalares al conocimiento sumo de Dios en lo que cabe en esta vida. Ahora bien, si nuestros conceptos los formamos de las cosas, y con la agrupación de éstos formamos las ciencias, éstas, por su origen, deben entrañar también las trazas divinas, y como aquéllas, o tal vez con mayor fuerza por estar en inmediato contacto con la mente humana, deben descubrirnos los distintos matices de la fisonomía divina, que conocemos ya por la ciencia de la Sagrada Escritura o Teología. De aquí que cada ciencia, por el punto de partida de donde procede, contenga un destello de luz que connote alguno de los conocimientos que nos proporciona la Teología. En este sentido, pues, por su ordenación y connotación, quedan todas ellas orientadas a la Teología, que es la luz superior con la cual podemos conocer la razón de ser de cada una de las ciencias.

El santo Doctor las divide en cuatro grupos que, por lo mismo que son destellos de luz para el conocimiento, las llama iluminaciones. Primeramente precisa el contenido de cada

grupo, y luego declara el modo de cómo cada una de las ciencias queda reducida a la luz de la Teología.

Estas cuatro iluminaciones son: la luz exterior, o sea la de las artes mecánicas; la luz inferior, o sea la del conocimiento sensitivo; la luz interior, o la del conocimiento filosófico; la luz superior, o sea la de la gracia y Sagrada Escritura.

La luz del conocimiento filosófico la subdivide en tres diferencias o tonalidades: la luz de la filosofía racional, la luz de la filosofía natural y la luz de la filosofía moral. Con éstas son seis las iluminaciones en esta vida, las cuales tendrán su ocaso, porque aquí será destruída toda ciencia. Debe, por lo tanto, suceder a éstas el día séptimo del descanso, que no tendrá ocaso, o sea la iluminación de la gloria.

La primera iluminación, que se refiere a las figuras artificiales, que son como exteriores a nosotros y están destinadas para suplir la indigencia del cuerpo, se llama la luz del *arte mecánica.* Esta se ramifica en siete grupos: textil (lanificium), fabril (armatura), agricultura, caza, navegación, medicina y teatro.

La segunda iluminación se refiere a las formas naturales; es la luz del *conocimiento sensitivo,* que se llama inferior porque comienza por las cosas inferiores y se forma con la ayuda de la luz corporal. La subdivide en cinco formas según los cinco sentidos corporales.

En tercer lugar está la iluminación ordenada a la investigación de las verdades inteligibles, la cual se llama la luz del *conocimiento filosófico.* Esta iluminación es interior porque busca las causas ocultas con los principios de las ciencias y de la verdad natural.

Esta iluminación se diversifica en *racional,* que considera la verdad de los conceptos y de las palabras; *natural,* que trata de la verdad de las cosas, y *moral,* acerca de las costumbres. Cada una de estas formas filosóficas se subdivide en otros grupos, que podrá ver el lector en sus lugares respectivos en el texto que sigue a continuación.

La cuarta iluminación está ordenada a conocer la verdad de la salud o salvación, y es la luz de la *Sagrada Escritura,* la cual se llama superior porque nos conduce a las cosas de arriba y, además, por su origen es divina porque procede por inspiración. Esta luz nos enseña la generación eterna de Cristo y su encarnación, las normas de la vida bien ordenada y la unión de Dios y el alma.

Todas estas iluminaciones o grupos de las ciencias las reduce u ordena el santo Doctor a la Teología en esta forma:

La iluminación del conocimiento sensitivo se reduce al orden superior teológico si consideramos el medio de conocer, la operación del conocimiento y la satisfacción que este conocimiento acarrea a los sentidos. Lo primero, connota el Verbo engendrado de toda eternidad y encarnado en el tiempo. Lo segundo, insinúa el modo de vivir bien en orden a la vida eterna. Lo tercero, nos da a conocer igualmente la unión de Dios y el alma. De este modo, los cinco sentidos corporales vienen conformados según los cinco sentidos espirituales.

La iluminación de las artes mecánicas es reducida al conocimiento superior del orden teológico de un modo análogo. Considera en estas artes la operación, la cualidad del artificio y la utilidad del fruto, lo cual connota el triple orden superior de la generación y encarnación del Verbo, el modo de la vida bien ordenada y la unión de Dios y el alma.

La filosofía racional, cuyo intento versa acerca del discurso, queda reducida a la Teología si consideramos en ella el que profiere la palabra o concepto, el acto por el cual es expresada la palabra o concepto y el oyente al cual se ordena la palabra en razón de fin. Todo ello, en forma análoga a los casos anteriores, connota la triple verdad sobrenatural antes mencionada, que nos da a conocer la Teología.

La iluminación de la filosofía natural, cuyo principal intento son las razones formales en la materia, en el alma y en la sabiduría divina, se reduce a la luz superior de la Teología en esta forma: cabe en ella considerar estas razones formales según su modo de proporción, el efecto de causalidad y el medio de unión. El modo de proporción connota el Verbo eternamente engendrado y encarnado; en el efecto de causalidad descubrimos el recto modo de ordenar la vida; el medio de unión nos insinúa la unión de Dios y el alma.

La iluminación de la filosofía moral, cuyo fin principal es la rectitud de la justicia en general, se reduce a esta triple verdad teológica de que vamos hablando por los tres modos de rectitud que se pueden considerar en esta ciencia, a saber: la rectitud cuyo medio está situado entre los dos extremos sin salir de ellos, lo cual connota la mediación de Cristo situado entre Dios y el hombre; la rectitud que se adapta al mismo dirigente, según la cual se ordena la vida toda a un plano superior; la rectitud en sentido de abajo arriba, como el cuerpo humano, lo cual insinúa la dirección del entendimiento a Dios para unirse con El asintiendo en todo a la primera verdad.

Todo esto descubre cómo la sabiduría divina, tan rica en modos y formas, la cual aparece clara en la Escritura, se oculta en el conocimiento de las cosas como en la naturaleza de las mismas. Queda, pues, en claro que el conocimiento de las cosas y las ciencias que de ellos se forman,

quedan todos tributarios de la Escritura, a la cual deben servir. Con pleno derecho, pues, toma la Escritura de todas ellas los ejemplos que le convienen, usa de los términos, expresiones, etc., pertenecientes a cualquier clase de conocimiento. Todo esto pone de manifiesto la amplitud de los caminos de la ciencia divina y cómo Dios se oculta en el interior de todo ser capaz de ser sentido y conocido.

TRACTADO

DEL SERAPHIÇO DOCTOR S. Buenauentura, en la contemplacion de la vida de nuestro Señor Iesu Christo.

Agora nueuamente corregido y emendado, y con licencia impresso.

TALIS FILIVS, QVALIS PATER, TALIS SPIRITVS SANCT⁹.

PATER — NON EST — FILIVS
EST — DEVS — EST
NON EST — NON EST
SPIRIT⁹ SANCT⁹

EN VALENCIA
En la Emprenta de la compañia de los libreros, en la calle de Caualleros.
1588

DE REDUCTIONE ARTIUM AD THEOLOGIAM

1. *Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum,* Iacobus in Epistolae suae primo capitulo [1]. In hoc verbo tangitur origo omnis illuminationis, et simul cum hoc insinuatur multiplicis luminis ab illa fontali luce liberalis emanatio. Licet autem omnis illuminatio cognitionis interna sit, possumus tamen rationablliter destinguere, ut dicamus, quod est lumen exterius, scilicet lumen artis mechanicae; lumen inferius, scilicet lumen cognitionis sensitivae; lumen interius, scilicet lumen cognitionis philosophicae; lumen superius, scilicet lumen gratiae et sacrae Scripturae. Primum lumen illuminat respectu figurae artificialis, secundum respectu formae naturalis, tertium respectu veritatis intellectualis, quartum et ultimum respectu veritais salutaris.

2. Primum igitur lumen, quod illuminat ad figuras artificiales, quae quasi exterius sunt et propter supplendam corporis indigentiam repertae, dicitur lumen *artis mechanicae* [2]; quae, quia quodam modo servilis est et degenerat a cognitione philosophiae, recte potest dici exterius. Et illud septuplicatur secundum septem artes mechanicas, quas assignat Hugo in *Didascalico* [3], quae sunt scilicet lanificium,

---

[1] Vers. 17.

[2] Cf. Aristot., *Quaestiones mechanicae*, ubi (in principio) approbat dictum poetae Antiphon : «Arte enim superamus ea, a quibus natura vincimur», et docet, illa tantum artificia ad mechanicam pertinere quae arte sive ingenio indigent ad propulsandas difficultates nobis contingentes praeter naturam (in multis enim natura ei, quod nobis usui esse potest, contrarium facit) et quae nostrae subveniunt utilitati.

[3] Sive *Eruditione didascalica*, II, c. 21, Cf. I *Excerpt. prior*, c. 14. Subsequentibus temporibus, omissa *theatrica*, substituebantur *milita-*

REDUCCION DE LAS CIENCIAS A LA TEOLOGIA

1. *Toda dádiva preciosa y todo don perfecto de arriba viene, como que desciende del Padre de las luces,* dice el Apóstol Santiago en el cap. 1.° de su epístola. En estas palabras se alude al origen de toda iluminación [1] y a la vez se insinúa la liberalidad con que múltiples iluminaciones emanan de la primera luz, fuente de toda otra luz. Aunque toda iluminación referente al conocimiento sea en realidad interna, no obstante podemos, por obra de la razón, introducir en ella la distinción y afirmar que hay una luz exterior, la luz del arte mecánica; una luz inferior, la luz del conocimiento sensitivo; una luz interior, la luz del conocimiento filosófico, y una luz superior, la luz de la gracia y de la Sagrada Escritura. La primera luz ilumina en orden a las figuras artificiales; la segunda, en orden a las formas naturales; la tercera, en orden a las verdades intelectuales; la cuarta y última, en orden a las verdades conducentes a la salvación eterna.

2. La primera luz, que ilumina con relación a las figuras artificiales, que son como exteriores al hombre y han sido inventadas para remedio de las necesidades corporales, se denomina luz del *arte mecánica,* la cual, por ser de naturaleza servil y quedar por bajo del conocimiento filosófico, con toda propiedad debe llamarse ~~inferior.~~ Esta luz se diversifica según las siete artes mecánicas que Hugo de S. Víctor distingue en su *Didascálico,* a saber: el arte de la

---

[1] Cf. Lexicon : *Iluminación.*

armatura, agricultura, venatio, navigatio, medicina, theatrica. Quarum sufficientia sic accipitur. Quoniam omnis ars mechanica aut est ad solatium, aut ad commodum; sive aut est ad excludendam tristitiam, aut indigentiam; sive aut prodest, aut delectat, secundum illud Horatii [1]:

Aut prodesse volunt, aut delectare poetae.

Et iterum:

Omne tulit punctum qui miscuit utile dulci.

Si est ad solatium et delectationem, sic est *theatrica*, quae est ars ludorum, omnem modum ludendi continens, sive sit in cantibus, sive in organis, sive in figmentis, sive in gesticulationibus corporis. Si vero ordinatur ad commodum sive profectum secundum exteriorem hominem, hoc potest esse aut quantum ad *operimentum,* aut quantum ad *alimentum,* aut quantum ad *utriusque adminiculum.* Si quantum ad operimentum, aut illus est de materia molli et leni, sic est *lanificium;* aut de materia dura et forti, et sic est *armatura* sive ars fabrilis, quae continet omnem armaturam fabricatam [2] sive ex ferro, sive ex quocumque metallo, sive lapide, sive ligno.

Si vero iuvat quantum ad cibum, hoc potest esse dupliciter: quia cibamur vegetabilibus, aut sensibilibus. Si quantum ad vegetabilia, sic est *agricultura;* si quantum ad sensibilia, sic est *venatio.* Vel aliter: si iuvat quantum ad cibum, hoc potest esse dupliciter: aut iuvat quantum ad ciborum genituram et multiplicationem, et tunc est agricultura; aut quantum ad cibi multiplicem praeparationem, et sic est venatio, quae continet omne genus praeparandi cibos et potus et sapores, quod pertinet ad pistores, coquos et caupones. Denominatur autem ab unius parte solum propter quandam excellentiam et curialitatem [3].

Si autem est in utriusque adminiculum, hoc est dupliciter: aut defectum supplendo, et sic est *navigatio,* sub qua continetur omnis mercatio sive pertinentium ad operimen-

---

ris et *fabrilis* (cf. paulo inferius) tanquam duae artes; quae septem artes hoc versu exprimebantur:

Rus, nemus, arma, rates, vulnera, lana, faber.

[1] *Epist. ad Pisones* sive *De arte poetica,* v. 333; seq. versus est ibid., v. 343.

[2] Secundum Hug. a S. Vict., II *Erudit. didascal.,* c. 23, armatura, ad quam pertinet omnis materia lapidum, lignorum, metallorum, etc., duas species habet, scil. *architectonicam* (sub qua ars caementaria et carpentaria) et *fabrilem* (sub qua est ars malleatoria et exclusoria, prout ipsa massam in formam redigit vel feriendo, vel fundendo).

[3] Hug. a S. Vict., II *Erudit. didascal.,* c. 26: «Ad hanc disciplinam pertinet omnium ciborum, saporum et potuum apparatus. Nomen tamen accepit ab una parte sui; quia antiquitus plus *venaticis* vesci solebant», etc.

lana, de las armas, de la agricultura, de la caza, de la navegación, de la medicina y del teatro. La suficiencia de esta división puede mostrarse así: toda arte mecánica se ordena al solaz o a la comodidad, a desterrar la tristeza o la indigencia, al provecho o al placer, conforme al verso de Horacio:

"Los poetas deben servir a la utilidad o al gusto".

Y el otro:

"Será del agrado general quien desarrolle con amenidad un asunto útil".

El arte mecánica, que se ordena al solaz y al deleite, es el *teatro,* arte que en sí encierra toda suerte de juegos y diversiones, ya en los cánticos, ya en los instrumentos músicos, ya en las representaciones escénicas, ya en los movimientos rítmicos del cuerpo. Si el arte se ordena a la comodidad y provecho del cuerpo, esto puede realizarlo en lo tocante al *vestido,* al *alimento,* o a *entrambos* a la vez. Si en cuanto al vestido, éste puede ser confeccionado de materia suave y blanda, y tenemos el *arte de la lana;* o de materia dura y fuerte, y tenemos el arte de la armadura o *arte fabril,* que abarca la fabricación de toda armadura, sea de hierro o de cualquier otro metal, de piedra o de madera.

Mas si el arte mecánica se aplica al alimento, esto puede ocurrir de dos formas, según que nuestros alimentos sean vegetales o animales. El arte relativa a los alimentos vegetales es la *agricultura;* el referente a los alimentos animales, la *caza.* De otra forma: si el arte contribuye en cuanto al alimento, puede hacerlo de dos maneras: o ayudando a su producción y multiplicación, lo cual corresponde a la agricultura, o a su preparación de variadas maneras, lo que corresponde a la caza, bajo la que se incluyen las diversas formas de condimentar los alimentos, las bebidas y los sabores, lo que incumbe a los panaderos, cocineros y taberneros. Toma su denominación, sin embargo, de una de sus partes por su mayor excelencia y preeminencia.

Si el arte mecánica se ordena a la ayuda de las dos, esta ayuda puede prestarla de dos formas: o supliendo sus deficiencias, y tal es la *navegación,* bajo cuya denominación se comprende toda mercadería, ya pertenezca al vestido, ya

tum, sive ad alimentum; aut removendo impedimentum et nocumentum, et sic est *medicina,* sive consitat in confectione electuariorum, sive potionum, sive unguentorum, sive curatione vulnerum, sive decisione membrorum, sicut est chirurgia. Theatrica autem est unica[1]. Et sic patet sufficientia.

3. Secundum lumen, quod illuminat nos ad formas naturales apprehendendas, est lumen cognitionis sensitivae, quod recte dicitur inferius, quia cognitio sensitiva ab inferiori incipit et fit beneficio lucis corporalis. Et hoc quintuplicatur secundum quinque sensus. Quorum sufficientiam sumit Augustinus secundum naturam luminis elementorum in tertio *super Genesi*[2] hoc modo: quia lumen sive lux faciens ad distinctionem rerum corporearum aut est in suae proprietatis eminentia et quadam puritate, et sic est sensus *visus;* aut commiscetur aëri, et sic est *auditus;* aut vapori et sic est *odoratus;* aut humori, et sic est *gustus;* aut terrae grossitiei, et sic est *tactus.* Spiritus enim sensibilis naturam luminis habet, unde in nervis viget, quorum natura est clara et pervia; et in istis quinque sensibus multiplicatur secundum maiorem et minorem depurationem. Itaque cum quinque sint corpora mundi simplicia, scilicet quatuor elementa et quinta essentia[3]; ut homo omnes formas corporeas posset percipere, quinque sensus habet illis correspondentes; quia nulla fit apprehensio nisi per aliquam similitudinem et convenientiam organi et obiecti, pro eo quod sensus est natura determinata. Est et alius modus sumendi sufficientiam sensuum[4], sed hunc approbat Augustinus, et rationabilis videtur, quia ad hanc sufficientiam simul concurrunt correspondentia ex parte organi, medii et obiecti.

4. Tertium lumen, quod illuminat ad veritates intelligibiles perscrutandas, est lumen cognitionis philosophicae, quod ideo interius dicitur, quia interiores causas et laten-

[1] Scil. in suo genere i. e. *solatii,* dum aliud genus commodi plures (sex) sub se comprehendit artes.

[2] Cap. 4 et 5, n. 6, et 7. Cf. VII, c. 15, n. 21, et XII, c. 16, n. 32. Vide supra pag. 272, notam 4.

[3] Scil. corporum firmamenti. Cf. supra *Breviloq.,* p. II, c. 3 seq.— De similitudine requisita in cognitione, cf. Bonav., tom. V, pag. 29, nota 6, et quod sensus sit natura ad aliquid determinata, docetur *Quaest. de scientia Christi,* q. 4 ad 11. Vide etiam I *Sent.,* d. 3, p. I, q. I ad 2.

[4] Praeter praedictum modum, qui, ut paulo inferius insinuatur, plures (v. g., ex parte *obiecti, medii)* in se comprehendit, ex quibus Alex. Hal., S., p. II, q. 66, m. 3, Ioan. a Rupella, *Sum. de Anima,* p. II, c. 19, distinctim derivant quinarium sensuum, iidem auctores alium modum afferunt, scil. secundum *modum sentiendi,* qui est vel secundum *approximationem sensibilium* (sic est sensus tactus et gustus), vel secundum *distantiam* (sic est sensus visus, auditus et odoratus).

al alimento; o alejando daños e impedimentos, lo que es propio de la *medicina,* ya consista en la confección de jarabes, pociones o ungüentos, ya en la curación de heridas o en la amputación de miembros, lo que compete a la cirugía. El arte del teatro forma un solo y único miembro. Y así queda patente la suficiencia de la división de Hugo.

3. La segunda luz, que nos ilumina en la aprehensión de las formas naturales, es la luz del conocimiento sensitivo, el cual, con propiedad, se llama inferior porque comienza por la porción inferior del hombre y se realiza por la intervención benéfica de la luz corporal. Esta luz es quíntuple según se acomoda a los cinco sentidos externos. La suficiencia de éstos la prueba San Agustín en el libro III *sobre el Génesis,* por la naturaleza de la luz de los elementos, de la siguiente manera: la luz que sirve para distinguir las cosas corporales se encuentra en la eminencia de su propia naturaleza y en cierta pureza, y de este modo es objeto del sentido de la *vista,* o se mezcla con el aire, y así lo es del oído, o con el vapor, y lo es del *olfato,* o con el agua, y lo es del gusto, o con la grosura de la tierra, y entonces lo es del *tacto.* El espíritu sensitivo tiene también naturaleza de luz, de donde le viene residir en los nervios, que son de naturaleza clara y lúcida, y en estos cinco sentidos se diversifica la luz según su mayor o menor depuración. De suerte que siendo cinco los cuerpos simples del mundo, a saber: los cuatro elementos y la quinta esencia, para dar al hombre la facultad de percibir todas las formas corporales ha sido dotado de los cinco sentidos correspondientes, puesto que no se realiza la aprehensión sino en virtud de alguna semejanza y conveniencia del órgano con el objeto, ya que el mismo sentido es una naturaleza determinada. Hay otro modo de probar la suficiencia de los sentidos; mas el que se ha expuesto es aprobado por San Agustín y parece racional, puesto que a esta suficiencia concurren el órgano, el medio y el objeto en correspondencia mutua.

4. La tercera luz que ilumina en la investigación de las verdades inteligibles es la luz del conocimiento filosófico, que se llama interior porque inquiere las causas íntimas y ocultas de las cosas, lo que lleva a cabo por los pri-

tes inquirit, et hoc per principia disciplinarum et veritatis naturalis, quae homini naturaliter sunt inserta [1]. Et hoc triplicatur in *rationalem, naturalem* et *moralem.* Et sufficientia potest accipi sic. Est enim veritas sermonum, veritas rerum et veritas morum. *Rationalis* veritatem sermonum considerat, *naturalis* veritatem rerum, *moralis* veritatem morum. Vel aliter: sicut in summo Deo est considerare rationem causae efficientis, formalis sive exemplaris, et finalis, quia "est causa subsistendi, ratio intelligendi et ordo vivendi" [2]; sic in ipsa illuminatione philosophiae, quoniam illuminat aut ad cognoscendas causas essendi, et sic est *phisica;* aut rationes intelligendi, et sic est *logica;* aut ordinem vivendi, et sic est *moralis* sive practica. Tertio modo sic: quia lumen cognitionis philosophicae illuminat ipsam intellectivam; hoc autem potest esse tripliciter: aut in quantum regit motivam, et sic est *moralis;* aut in quantum regit se ipsam, et sic est *naturalis;* aut in quantum regit interpretativam, et sic est *sermocinalis;* ut sic illuminetur homo ad veritatem vitae, ad veritatem scientiae et ad veritatem doctrinae [3].

Et quoniam tripliciter potest aliquis per sermonem exprimere quod habet apud se, ut scilicet notum faciat mentis suae conceptum, vel ut amplius moveat ad credendum, vel ut moveat ad amorem, vel odium; ideo sermocinalis sive rationalis philosophia triplicatur, scilicet in *grammaticam, logicam et rhetoricam;* quarum prima est ad exprimendum, secunda ad docendum, tertia ad movendum. Prima respicit rationem ut apprehensivam; secunda, ut indicativam; tertia, ut motivam. Et quia ratio apprehendit per sermonem congruum, iudicat per verum, movet per sermonem ornatum: hinc est, quod haec triplex scientia has tres passiones [4] circa sermonem considerat.

Rursus, quoniam intellectus noster dirigi habet in iudicando secundum rationes formales, et hae tripliciter possunt considerari: vel in comparatione ad materiam, et sic

[1] Cf. supra *Itinerar.*, c. 3, n. 2, et Bonav., tom. v, pag. 120, nota 11. August., VIII *De civ. Dei,* c. 4; Proinde Plato utrumque [partem philosophiae activam et contemplativam] iungendo philosophiam perfecisse laudatur, quam in tres partes distribuit: unam *moralem,* quae maxime in actione versatur; alteram *naturalem,* quae contemplationi deputata est; tertiam *rationalem,* qua verum disterminatur a falso, etc. Cf. ibid. II, c. 7; XI, c. 25, et *Epist.* 137 (alias 3), c. 5, n. 17.

[2] Ut secundum Platonem refert Augustinus in Bonav., tom. v, pag. 19, nota 7, allegatus. De triplici causa, cf. supra *Itinerar. mentis in Deum.*, c. 5, n. 7, et I *Sent.*, pag. 73, nota 7.

[3] August., XI *De civ. Dei,* c. 25, docet tria in homine spectari posse, scil. naturam, doctrinam et usum; et «ex his propter obtinendam beatam vitam tripartita, ut dixi, a philosophis inventa est disciplina: naturalis propter naturam, rationalis propter doctrinam, moralis propter usum».

[4] Sive proprietates, cf. supra pag. 396, nota 2.

meros principios de las ciencias y de la verdad natural, impresos en el hombre por la misma naturaleza. Esta luz se divide en *racional, natural* y *moral.* La suficiencia de esta división se evidencia por los tres modos siguientes: Primero, hay la verdad de los discursos, la verdad de las cosas y la verdad de las costumbres. La *filosofía racional* considera la verdad de los discursos; la *natural,* la verdad de las cosas; la *moral,* la verdad de las costumbres. O de otra manera: como en Dios, ser supremo, es menester considerar las razones de causa eficiente, formal o ejemplar y final, porque es "causa del existir, razón del entender y norma del vivir"; igualmente en la iluminación de la filosofía, por cuanto ésta ilumina para conocer las causas del ser, y tal es la filosofía natural o *física,* o las razones del entender, y tal es la filosofía *lógica* o racional, o la norma del vivir, y tal es la filosofía *moral* o práctica. El tercer modo es el siguiente: la luz del conocimiento filosófico ilumina la misma facultad intelectiva, lo que puede realizar de tres maneras: en cuanto rige a la facultad motiva, y así es *moral;* en cuanto se rige a sí propia, y así es *natural,* o en cuanto rige la interpretativa, y así es *discursiva;* de esta suerte el hombre queda iluminado en lo referente a la verdad de la vida, a la verdad de la ciencia y a la verdad de la doctrina.

Y porque con tres fines puede alguien por medio del discurso expresar su concepto, a saber: para notificar lo que en su mente ha concebido, para excitar a la fe o para inducir al amor o al odio; por esto la filosofía discursiva o racional se divide en *gramática, lógica* y *retórica;* la primera de las cuales se ordena a la expresión, la segunda a la instrucción, la tercera a la persuasión. La primera considera la razón en su función aprehensiva, la segunda en su función juzgativa, la tercera en su función motiva; y porque la razón aprehende por la congruencia del discurso, juzga por su verdad y mueve por su elegancia, síguese que esta triple ciencia debe estudiar estas tres propiedades del discurso.

Además, nuestro entendimiento es dirigido en sus juicios por razones formales, las que pueden ser objeto de una triple consideración según se miren en relación con la materia y entonces se llaman propiamente *formales;* en rela-

dicuntur *rationes formales;* vel in comparatione ad animam, et sic *intellectuales*: vel in omparatione ad divinam sapientiam, et sic *ideales*: ideo naturalis philosophia triplicatur in *physicam proprie dictam,* in *mathematicam* et in *metaphysicam*[1]; ita quod *physica* consideratio est circa rerum generationem et corruptionem secundum virtutes naturales et rationes seminales; *mathematica* est circa considerationem formarum abstrahibilium secundum rationes intelligibles: *metaphysica,* circa cognitionem omnium entium, quae reducit ad unum primum principium, a quo exierunt secundum rationes ideales, sive ad Deum in quantum principium, finis et exemplar; licet inter metaphysicos de huiusmodi rationibus idealibus nonnulla fuerit controversia[2].

Postremo, quia regimen virtutis motivae tripliciter habet attendi, scilicet respectu vitae propriae, respectu familiae et respectu multitudinis subectae; ideo moralis philosophia triplicatur, scilicet in *monasticam, oeconomicam* et *politicam;* quae distinguuntur secundum triplicem modum praedictum, sicut aparet ex ipsis nominibus[3].

5. Quartum autem lumen, quod illuminat ad veritatem salutarem, est lumen sacrae Scripturae, quod ideo dicitur superius, quia ad superiora ducit manifestando quae sunt supra rationem, et etiam quia non per inventionem, sed per inspirationem *a Patre luminum* descendit[4]. Quod licet unum sit secundum intellectum litteralem, est tamen triplex secundum sensum mysticum et spiritualem. In omnibus enim sacrae Scripturae libris praeter litteralem sensum, quem exterius verba sonant, concipitur triplex sensus spiritualis, scilicet *allegoricus,* quo docemur, quid sit credendum de Divinitate et humanitate; *moralis,* quo docemur, quomodo vivendum sit; et *anagogicus,* quo docemur, qualiter est Deo adhaerendum[5]. Unde tota sacra Scriptura haec tria docet, scilicet Christi aeternam generationem et incarnationem, vivendi ordinem et Dei et animae unionem. Primum respicit *fidem,* secundum *mores,* tertium *finem utriusque.* Circa primum insudare debet studium doctorum, circa secundum studium praedicatorum, circa tertium studium contemplativorum. Primum maxime docet Augustinus, se-

[1] Cf. Aristot., VI *Metaph.*, text. 2, et XI, c. 6 (V, c. 1, et X, c. 7); Boeth., *Dialog. I in Porphyr.* (in principio), et I *Comment. in Porphyr.* (in principio).
[2] Cf. Aristot., I *Metaph.*, text. 6 et 25 seqq. (c. 6 et 9), ubi sententiam Platonis de *ideis* per se existentibus refert et impugnat, et August, *83 Qq.*, q. 46, ubi docet, Platonem sensisse, has ideas in Deo existere. Vide II *Sent.*, d. 1, p. 1, a. 1, q. 1 ad 3, et 4, ac dub. 2.
[3] Cf. Hug. a S. Vict., II *Erudit. didascal.*, c. 20, et Isidor., II *Etymolog.*, c. 24 in fine.
[4] *Iac.*, I, 17.
[5] Cf. supra *Breviloq.* Prolog., § 4.

ción con el alma, y se llaman *intelectuales,* o en relación con la divina sabiduría, y se llaman *ideales;* razón por la cual la filosofía natural se divide en *física propiamente dicha,* en *matemática* y en *metafísica.* La consideración de la física versa sobre la generación y corrupción de las cosas según sus virtudes naturales y las razones seminales; la matemática versa sobre las formas abstractas según las razones inteligibles; la metafísica, sobre el conocimiento de todos los seres, los que reduce al primer Principio, de donde emanaron según las razones ideales, o sea a Dios, en cuanto es principio, fin y ejemplar, aunque entre los metafísicos se haya suscitado más de una controversia a propósito de estas razones ideales.

Por último, el gobierno de la facultad motiva puede considerarse bajo tres aspectos, a saber: respecto a la vida individual, respecto a la familia y respecto a la multitud subordinada, por lo cual la filosofía moral se divide en *monástica, económica o doméstica* y *política,* las cuales, entre sí, se distinguen según el triple modo predicho, como lo dan a entender sus mismos nombres.

5. La cuarta luz, que ilumina acerca de la verdad ~~sobrenatural~~, es la luz de la Sagrada Escritura, que se llama superior porque conduce a las cosas superiores mostrando lo que está sobre la razón y, además, porque desciende *del Padre de las luces* no por humana investigación, sino por divina inspiración. Esta luz, una según la inteligencia literal, es, sin embargo, triple según el sentido místico y espiritual. Todos los libros de la Sagrada Escritura, además del sentido literal que las palabras externamente expresan, encierran tres sentidos espirituales, a saber: el *alegórico,* que nos enseña lo que hemos de creer acerca de la Divinidad y de la Humanidad de Cristo; el *moral,* que enseña a bien vivir, y el *anagógico,* que nos muestra el camino de nuestra unión con Dios; de donde se deduce que toda la Sagrada Escritura enseña estas tres cosas: la generación eterna y la encarnación temporal de Cristo, la norma del vivir y la unión del alma y Dios. La primera mira a la *fe,* la segunda a las *costumbres,* la tercera al *fin de entrambas.* Sobre la primera ha de ejercitarse con ahínco el estudio de los Doctores; sobre la segunda, el de los predicadores; sobre la tercera, el de las almas contemplativas. San Agustín enseña con preferencia la primera, San Gregorio la segun-

cundum maxime docet Gregorius, tertius vero docet Dionysius. Anselmus sequitur Augustinum, Bernardus sequitur Gregorium, Richardus sequitur Dionysium, quia Anselmus in ratiocinatione, Bernardus in praedicatione, Richardus in contemplatione. Hugo vero omnia haec.

6. Ex praedictis colligitur, quod licet ex primaria divisione quadruplex sit lumen desursum descendens; sunt tamen sex eius differentiae: scilicet lumen *sacrae Scripturae*, lumen *cognitionis sensitivae*, lumen *philosophiae naturalis* et lumen *philosophiae moralis*. Et ideo sex illuminationes sunt in vita ista et habent vesperam, quia omnis *scientia destruetur*[1]; et ideo succedit eis septima dies requietionis, quae vesperam non habet, scilicet *illuminatio gloriae*.

7. Unde valde apte possunt reduci sex istae illuminationes ad senarium formationum sive illuminationum, in quibus factus est mundus, ut cognitio sacrae Scripturae primae formationi, scilicet formationi lucis, respondeat; et sic deinceps per ordinem. Et sicut omnes illae ab una luce habebant originem, sic omnes istae cognitiones ad cognitionem sacrae Scripturae ordinantur, in ea clauduntur et in illa perficiuntur, et mediante illa ad aeternam illuminationem ordinantur. Unde omnis nostra cognitio in cognitione sacrae Scripturae debet habere statum, et maxime quantum ad intellectum anagogiae, per quem illuminatio refertur in Deum, unde habuit ortum. Et ideo ibi completus est circulus, completus est senarius, et propterea status.

8. Videamus igitur, qualiter aliae illuminationes cognitionum reduci habent ad lumen sacrae Scripturae. Et primo videamus in illuminatione cognitionis sensitivae, quae tota versatur circa cognitionem sensibilium, ubi tria est considerare; cognoscendi medium, cognoscendi exercitium, cognoscendi oblectamentum[2]. Si consideremus medium cognoscendi, intuebimur ibi Verbum aeternaliter generatum et ex tempore incarnatum. Nullum enim sensibile movet potentiam cognitivam, nisi mediante similitudine, quae egreditur ab obiecto, sicut proles a parente; et hoc generaliter, realiter, vel exemplariter est necesse in omni sensu. Illa autem similitudo non facit completionem in actu sentiendi, nisi uniatur

[1] 1 *Cor.*, 13, 8.—De sex diebus creationis et de septima requiei, cf. supra *Breviloq.*, p. II, c. 2, et *Itinerar. mentis in Deum*, c. 7, n. 1.
[2] Vide de his *Itinerar. mentis in Deum*, c. 2.

da, San Dionisio la tercera. San Anselmo sigue a San Agustín, San Bernardo a San Gregorio, Ricardo a Dionisio, porque San Anselmo descuella en el raciocinio, San Bernardo en la predicación, Ricardo en la contemplación. Mas Hugo sobresale en las tres.

6. De lo dicho se colige que, aunque según la primera división sea cuádruple la luz que de lo alto desciende, sin embargo son seis las partes en que se diferencia, a saber: la luz de la *Sagrada Escritura,* la luz del *conocimiento sensitivo,* la luz del *arte mecánica,* la luz de la *filosofía racional,* la luz de la *filosofía natural* y la luz de la *filosofía moral*. Son seis, por consiguiente, las iluminaciones en esta vida, las cuales tendrán ocaso, ya que *toda ciencia se desvanecerá* y las ha de seguir el reposo del día séptimo, que no tendrá ocaso, o sea la *iluminación de la gloria.*

7. Por lo cual, muy propiamente pueden reducirse estas seis iluminaciones a las seis formaciones o iluminaciones por las que fué creado el mundo, de suerte que el conocimiento de la Sagrada Escritura corresponda a la primera formación, o sea a la formación de la luz, y a continuación sigan las demás por su orden. Y al modo que aquéllas tenían todas su origen en la misma luz, así todos estos conocimientos se dirigen al conocimiento de la Sagrada Escritura, en la que se encierran y perfeccionan, y mediante ella se ordenan a la iluminación eterna[1]. De donde se deduce que todo nuestro conocimiento debe terminar en el conocimiento de la Sagrada Escritura, sobre todo en cuanto a la comprensión de su sentido anagógico, por el que toda iluminación se orienta hacia Dios, donde tuvo su principio. Por tanto, allí se cierra el círculo, se completa el número seis y se alcanza estable inmutabilidad.

8. Veamos, pues, de qué manera hayan de reducirse las cinco restantes iluminaciones a la iluminación de la Sagrada Escritura. Y, en primer lugar, veámoslo en la iluminación del conocimiento sensitivo. Versa éste sobre las cosas sensibles, y en él hemos de considerar tres elementos: el medio, el ejercicio del conocer y el deleite que acompaña a este ejercicio. Si consideramos el medio del conocer, en él intuiremos al Verbo engendrado eternamente y encarnado en el tiempo. Todo objeto sensible mueve la potencia cognoscitiva mediante una semejanza, que procede del objeto, como del padre la prole; y esto generalmente es necesario en todo sentido, pudiendo verificarse de un modo real o ejemplar. Mas para que aquella semejanza se determine en un acto de sentir, menester es que se una al órgano y a la

[1] Cf. Lexicon : *Teología*.

cum organo et virtute; et cum unitur, nova fit perceptio, et per illam perceptionem fit reductio ad obiectum mediante similitudine illa. Et licet non semper obiectum sentiatur, semper tamen, quantum est de se, gignit similitudinem, cum est in sua completione. Per hunc etiam modum intellige, quod a summa mente, quae cognoscibilis est interioribus sensibus mentis nostrae, aeternaliter emanavit similitudo, imago et proles; et ille postmodum, cum *venit plenitudo temporis*[1], unitus est menti et carni et hominis formam accepit, quod nunquam fuerat prius; et per illum omnes mentes nostrae reducuntur ad Deum, quae illam similitudinem Patris per fidem in corde suscipiunt.

9. Si vero consideramus sensuum exercitium, intuebimur ibi ordinem vivendi. Unusquisque enim sensus se exercet circa proprium obiectum, refugit sibi nocivum et non usurpat alienum. Per hunc modum tunc sensus cordis ordinate vivit, dum se ipsum exercet ad id, ad quod est, contra negligentiam; dum refugit sibi nocivum, contra concupiscentiam: et dum non usurpat sibi alienum, contra superbiam. Omnis enim inordinatio aut venit ex negligentia, aut ex concupiscentia, aut ex superbia[2]. Ille enim ordinate vivit, qui vivit prudenter, temperanter et obtemperanter, ut refugiat negligentiam in operabilibus, concupiscentiam in appetibilibus, superbiam in excellentibus.

10. Si autem consideremus oblectamentum, intuebimur Dei et animae unionem. Omnis enim sensus suum sensibile conveniens quaerit cum desiderio, invenit cum gaudio, repetit sine fastidio, quia *non satiatur oculus visu, nec auris auditu impletur*[3]. Per hunc etiam modum sensus cordis nostri sive pulcrum, sive consonum, sive odoriferum, sive dulce, sive mulcebre debet desideranter quaerere, quadenter invenire, incessanter repetere. Ecce, quomodo in cognitione sensitiva continetur occulte divina sapientia, et quam mira est contemplatio quinque sensuum spiritualium secundum conformitatem ad sensus corporales.

11. Per hunc modum est reperire in illuminatione artis mechanicae, cuius tota intentio versatur circa artificialium productionem. In qua ista tria possumus intueri, scilicet Verbi generationem et incarnationem, vivendi ordinem et Dei et animae foederationem. Et hoc, si consideremus

[1] *Gal.*, 4, 4.
[2] Cf. I *Ioan.*, 2, 16, et *Breviloq.*, p. III, c. 9; et quoad sensus vide Aristot., II *De anima*, text. 63 seqq. (c. 6); III, text. 28 seqq. (c. 7), et X *Ethic.*, c. 4 seq. (ubi de gaudio).
[3] *Eccle.*, 1, 8: *Non saturatur oculus*, etc.—De dictione mulcebre, cf. Bonav., tom. IV, pag. 137, nota 6, et de sensibus spiritualibus, vide *Breviloq.*, p. V, c. 6.

facultad, y, cuando se realiza la unión, se produce la nueva percepción, y por esta percepción, mediante aquella semejanza, es conducida la facultad hacia el objeto. Y aunque no en todo caso sea el objeto sentido, no obstante engendra siempre su semejanza en cuanto de sí depende, cuando está en su plenitud. Por este modo has de entender que de la inteligencia suprema cognoscible por los sentidos interiores de nuestra mente emanó desde la eternidad su semejanza, a la vez imagen y prole; y ésta, *al llegar la plenitud de los tiempos,* se unió a una mente y a una carne, tomando la forma de hombre, que nunca hasta entonces había tenido; y por su medio todas nuestras inteligencias son conducidas a Dios, al recibir por la fe en el corazón aquella semejanza del Padre.

9. Si consideramos el ejercicio de los sentidos, intuiremos en él la norma del vivir. Cada uno de los sentidos se ejercita sobre su propio sensible, huye de lo que le es nocivo y jamás se apropia objeto que no le pertenezca. Del mismo modo, entonces vive ordenadamente el sentido del corazón cuando se ejercita en aquello para lo que es nacido, luchando contra la negligencia, huye de lo nocivo venciendo la concupiscencia y no usurpa lo ajeno triunfando de la soberbia. Pues todo desorden reconoce por causa la negligencia, la concupiscencia o la soberbia. Aquél vive ordenadamente, que vive prudente, templada y sumisamente, de suerte que evite la negligencia en el obrar, la concupiscencia en el apetecer y la soberbia en el sobresalir.

10. Si consideramos el goce que acompaña al ejercicio del sentido, contemplaremos en él la unión de Dios y del alma. Todo sentido busca, llevado de un deseo natural, el objeto sensible que le es conveniente, goza al hallarlo, y reitera su posesión sin fastidio, porque *no se sacia el ojo de ver ni el oído de oír*. Del mismo modo el sentido de nuestro corazón debe buscar con anhelo, hallar con gozo, reiterar sin cansancio lo bello, lo consonante, lo fragante, lo dulce y lo suave. He aquí cómo en el conocimiento sensitivo se encierra, aunque oculta, la sabiduría divina, y cuán admirable es la contemplación de los cinco sentidos espirituales[1], siguiendo la conformidad que guardan con los cinco sentidos corporales.

11. La misma consideración puede hacerse en la iluminación del arte mecánica, cuyo fin es la producción de objetos artificiales. Tres cosas podemos contemplar en ella: la generación y Encarnación del Verbo, la norma del vivir y la unión del alma con Dios. Para ello hase de atender a

[1] Cf. Lexicon: *Sentido espiritual*.

egressum, effectum et fructum; vel sic: artem operandi, qualitatem effecti artificii et utilitatem fructus eliciti.

12. Si consideremus egressum, videbimus, quod effectus artificialis exit ab artifice, mediante similitudine existente in mente; per quam artifex excogitat, antequam producat, et inde producit, sicut disposuit[1]. Producit autem artifex exterius opus assimilatum exemplari interiori eatenus, qua potest melius; et si talem effectum posset producere, qui ipsum amaret et cognosceret, utique faceret; et si effectus ille cognosceret suum opificem, hoc esset mediante similitudine, secundum quam ab artifice processit; et si haberet obtenebratos oculos cognitionis, ut non posset supra se elevari, necesse esset ad hoc, ut ad cognitionem sui opificis duceretur, quod similitudo, per quam productus esset effectus, condescenderet usque ad illam naturam, quae ab eo[2] posset capi et cognosci. Per hunc modum intellige, quod a summo Opifice nulla creatura processit nisi per Verbum aeternum, "in quo omnia disposuit"[3], et per quod produxit non solum creaturas habentes rationen vestigii, sed etiam imaginis, ut eidem assimilari possint per cognitionem et amorem. Et quoniam per peccatum rationalis creatura oculum contemplationis obnubilatum habuit; decentissimum fuit, ut aeternum et invisibile fieret visibile et assumeret carnem, ut nos ad Patrem reduceret. Et hoc est quod dicitur Ioannis decimo quarto[4]: *Nemo venit ad Patrem nisi per me;* et *Mathaei* undecimo: *Patrem nemo novit nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare.* Et ideo dicitur *Verbum caro factum.* Considerantes igitur illuminationem artis mechanicae quantum ad operis egressus, intuebimur ibi Verbum generatum et incarnatum, id est Divinitatem et huminitatem et totius fidei integritatem[5].

13. Si vero consideremus effectum, intuebimur vivendi ordinem. Omnis enim artifex intendit producere opus pulcrum et utile et stabile; et tunc est carum et acceptabile opus, cum habet istas tres conditiones. Iuxta haec tria necesse est reperiri tria in ordine vivendi, scilicet, "scire, velle et impermutabiliter sive perseveranter operari"[6].

[1] Respicitur Senecae *(Epist. 65 ad Lucilium)* definitio ideae : «Idea est exemplar, ad quod respiciens artifex id quod destinabat, effecit.» Cf. Bonav., tom. I, pag. 600, nota 7.

[2] Sensus est : effectus ille non cognosceret suum opificem, nisi hic descenderet ad talem naturam, quam effectus capere posset.

[3] Ut dicit *Glossa ordinaria* ex August. *in Ps. 61,* 12. Cf. supra pag. 208, nota 3.—De oculo contemplationis, vide *Breviloq.,* p. II, c. 12 in fine.

[4] Vers. 6.—Seq. locus est *Matth.,* 11, 27 ; tertius *Ioan.,* 1, 14.

[5] De quo vide supra *Breviloq.,* p. V, c. 7.

[6] Quae secundum Arist., II *Ethic.,* c. 4, necessario requiruntur ad virtutem.

su producción, a su efecto y a su fruto; o también al arte en el obrar, a la cualidad del efecto producido por el arte y a la utilidad del fruto obtenido.

12. Si paramos la consideración en la producción del efecto mecánico, echaremos de ver que éste procede del artífice mediante la semejanza existente en su mente, por la cual el artífice idea su obra antes de producirla y la produce después tal como la ha ideado. El artífice ejecuta la obra exterior semejante al ejemplar interior, cuanto es de su parte; y si en su mano estuviera el producir un efecto con capacidad de amar a su autor y conocerlo, ciertamente lo haría; y si tal efecto conociera a su autor, ello sería mediante aquella semejanza a cuya imitación procedió del artífice; y si este mismo efecto tuviera oscurecidos los ojos del conocimiento, de suerte que le fuera imposible elevarse sobre sí; para alcanzar el conocimiento de su autor, sería de todo punto necesario que la semejanza por la que dicho efecto ha sido producido condescendiera con él abajándose hasta tomar una naturaleza que por él pudiera ser comprendida y conocida. Así, pues, entiende que ninguna criatura ha procedido del supremo artífice sino por intermedio del Verbo eterno *en quien lo dispuso todo,* y por el que produjo no tan sólo las criaturas que tienen razón de vestigio, sino también las que la tienen de imagen y son capaces de asemejarse a él por el conocimiento y el amor. Mas teniendo la criatura racional oscurecido el ojo de la contemplación a causa del pecado, fué muy conveniente que el eterno e invisible se hiciese visible y tomase carne para devolvernos al Padre. Esto es lo que se dice en el cap. 14 de San Juan: *Nadie viene al Padre sino por mí;* y en el 11 de San Mateo: *Nadie conoce al Padre sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo quisiere revelárselo.* Por lo mismo se dice *el Verbo hecho carne.* Considerando, pues, la iluminación del arte mecánica en cuanto a la producción de la obra, en ello advertiremos al Verbo engendrado y encarnado, es decir, la divinidad y la humanidad y la integridad total de la fe.

13. Si paramos la atención en el efecto del arte mecánica, veremos en él la norma del vivir. Pues entra en la intención de todo artífice el producir una obra bella, útil y duradera; cuando alcanza a reunir estas tres condiciones, la obra se dice estimable y digna de aceptación. A estas tres cualidades de la obra corresponden otras tres en la norma de la vida: "saber, querer e inconmutable o perse-

Scientia reddit opus pulcrum, voluntas reddit utile, perseverantia reddit stabile. Primum est in rationali, secundum in concupiscibili, tertium in irascibili.

14. Si consideremus fructum, inveniemus Dei et animae unionem. Omnis enim artifex, qui aliquod opus facit, aut facit, ut per illud laudetur, aut ut per illud sibi aliquid operetur vel lucretur, aut ut in illo delectetur, secundum tria, quae sunt in appetibilibus, scilicet bonum honestum, conferens et delectabile [1]. Propter haec tria fecit Deus animam rationalem, ut ipsa eum laudaret, ut ipsa illi serviret, ut ipsa in eo delectaretur et quiesceret; et hoc est per caritatem, *in qua qui manet in Deo manet, et Deus in eo* [2], ita quod est ibi quaedam mirabilis unio et ex unione mirabilis delectatio; quoniam, secundum quod dicitur in Proverbiis, *deliciae meae esse cum filiis hominum*. Ecce, quomodo illuminatio artis mechanicae via est ad alluminationem sacrae Scripturae, et nihil est in ea, quod non praedicet veram sapientiam. Et ideo sacra Scriptura frequenter talibus similitudinibus utitur satis recte.

15. Iuxta hunc etiam modum est reperire in illuminatione rationali philosophiae, cuius principalis intentio versatur circa sermonem. In quo est tria considerare secundum triplicem ipsius sermonis considerationem, scilicet respectu proferentis, ratione prolationis et respectu audientis sive ratione finis.

16. Si sermonem consideremus in respectu ad loquentem, sic videmus, quod omnis sermo significat mentis conceptum [3], et ille conceptus interior est verbum mentis et eius proles, quae nota est etiam ipsi concipienti. Sed ad hoc, quod fiat nota audienti, induit formam vocis, et verbum intelligibile mediante illo indumento fit sensibile et auditur exterius et suscipitur in aure cordis audientis, et tamen non recedit a mente proferentis. Iuxta hunc modum videmus in Verbo eterno, quod Pater aeternaliter ipsum concepit generando, secundum illud *Proverbiorum* octavo [4]: *Nondum erant abyssi, et ego iam concepta eram.* Sed ad hoc, quod homini sensuali fieret cognoscibile, induit for-

---

[1] Secundum Aristot., I *Rhetor.*, c. 16 seqq. (c. 6 seqq.), et II *Ethic.*, c. 3. Cf. Bonav., tom. V, pag. 167, nota 2.

[2] I *Ioan.*, 4, 16; *Et qui manet in caritate in Deo*, etc.—Seq. locus est *Prov.*, 8, 31.

[3] Arist., I *Periherm.*, c. 1: «Sunt ergo ea quae sunt in voce, earum quae sunt in anima passionum notae.»

[4] Vers. 24.—Seq. locus est *Ioan.*, 1, 14.—Ibid., v. 18, dicitur: *Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris.*

verantemente obrar". La ciencia contribuye a la belleza de la obra, la voluntad a su utilidad, la perseverancia a su duración. La primera reside en la potencia racional, la segunda en la concupiscible, la tercera en la irascible [1].

14. Si consideramos el fruto del arte mecánica, podremos ver en él la unión de Dios y del alma. Todo artífice que realiza una obra de arte, la realiza para ser por ella alabado, para conseguir algún lucro personal o para deleitarse en ella, según los tres bienes propios de lo apetecible: honesto, útil y deleitable. Estos son, en efecto, los tres fines que Dios se propuso al crear el alma racional: ser por ella alabado y servido, y que ella se deleitase en él y en él hallase su reposo; todo lo cual se realiza por la caridad en la cual *quien permanece, en Dios permanece y Dios en él.* De suerte que se establece entre ambos cierta unión maravillosa y de esta unión resulta una no menos maravillosa delectación, puesto que, como se dice en los Proverbios: *son mis delicias los hijos de los hombres.* He ahí cómo la iluminación del arte mecánica es recto camino hacia la iluminación de la Sagrada Escritura, y nada puede en ella encontrarse que no esté de continuo predicando la verdadera sabiduría. Por esto la Sagrada Escritura frecuentemente se sirve de tales semejanzas con mucha propiedad.

15. Siguiendo el mismo procedimiento es posible hallar las mismas conclusiones en la iluminación de la filosofía racional, cuyo objeto principal es el discurso. En éste hanse de distinguir tres aspectos correspondientes a la triple consideración del mismo discurso, a saber: según se atienda al que lo profiere, al acto de proferirlo o al término del mismo que es el oyente.

16. Si consideramos el discurso en relación con quien lo profiere, advertiremos que todo discurso es signo de un concepto mental, el cual concepto como interior es verbo [2] o palabra de la mente y prole suya, conocida en primer lugar por el mismo que la concibe. Mas con el fin de hacerse también conocida del que la escucha, se envuelve en el vestido de la voz, y entonces el verbo inteligible mediante esta envoltura se hace palabra sensible, es percibida exteriormente y recibida en el oído del corazón del que la escucha, sin haberse por ello alejado de la mente del que la profiere. Por semejante modo vemos que el Verbo eterno, concebido en generación eterna por el Padre, según el cap. 8 de los Proverbios: *antes que los abismos fuí engendrada yo,* para darse a conocer al hombre sensual, se vistió de la forma de

---

[1] Cf. Lexicon: *Potencias del alma.* [2] Cf. Lexicon: *Verbo.*

mam carnis, *et Verbum caro factum est et habitavit in nobis,* et tamen remansit *in sinu Patris.*

17. Si vero consideremus sermonem ratione sui, sic intuebimur in eo ordinem vivendi. Ad complementum enim sermonis necessario ista tria concurrunt, scilicet congruitas, veritas et ornatus. Et iuxta haec tria omnis actio nostra debet habere modum, speciem et ordinem[1]; ut sit modificata per modestiam in exteriori opere, speciosa per munditiam in affectione, ordinata et ornata per rectitudinem in intentione. Tunc enim recte et ordinate vivitur, cum est intentio recta, affectio munda et operatio modesta.

18. Si vero consideremus sermonem ratione finis, sic est ad exprimendum, ad erudiendum, et ad movendum; sed nunquam exprimit, nisi mediante specie, nunquam docet, nisi mediante lumine arguente, nunquam movet, nisi mediante virtute; et constat, quod hoc non fit nisi per speciem et lumen et virtutem intrinsecam, intrinsecus animae unita: et ideo concludit Augustinus[2], quod ille solus est verus doctor, qui potest speciem imprimere et lumen infundere et virtutem dare cordi audientis. Et hinc est, quod "cathedram habet in caelo qui intus corda docet". Sicut ergo nihil cognoscitur per sermonem perfecte, nisi mediante virtute, lumine et specie unitis animae; sic ad hoc, quod anima erudiatur ad Dei cognitionem per ipsius internam locutionem, necesse est, quod uniatur ei *qui est splendor gloriae et figura substantiae eius, portans omnia verbo virtutis suae*[3]. Ex quo patet, quam mira est haec contemplatio, per quam Augustinus in multis libris manuducit ad divinam sapientiam.

19. Secundum etiam hunc modum est reperire in illuminatione naturali philosophiae, cuius principalis intentio versatur circa rationes formales in materia, in anima et in divina sapientia. Quas tripliciter contingit considerare, scilicet secundum habitudinem proportionis, secundum effectum causalitatis et secundum medium unionis; et secundum haec tria est reperire tria praemissa.

20. Si consideremus eas secundum habitudinem pro-

[1] Vide *Breviloq.*, p. III, c. I, ubi in nota I, verba Augustini afferuntur.—*Phil.*, 4, 5: *Modestia vestra nota sit omnibus hominibus. Prov.*, 22, II: *Qui diligit cordis munditiam*, etc. *Matth.*, 6, 22: *Lucerna corporis tui est oculus* [intentio] *tuus; si oculus tuus fuerit simplex,* etc.

[2] *In Epist. Ioan.*, tr. 3, n. 13, ex quo etiam verba inferius posita *cathedram habet,* etc.; *in Ioan. Evang.*, tr. 20, n. 3, et tr. 26, n. 7; de Magistro, c. II, n. 38 seqq.; *Enarrat. in Ps. 118*, serm. 18, n. 4; I *De peccator. meritis*, etc., c. 25, n. 37. Cf. Bonav., tom. II, pag. 690, nota I, et tom. III, pag. 895, nota I.

[3] *Hebr.*, I, 3. De Augustino, cf. Bonav., *Quest. de scientia Christi,* q. 4.

carne: *El verbo se hizo carne y habitó entre nosotros,* permaneciendo no obstante en el seno del Padre.

17. Si consideramos el discurso en sí mismo, advertiremos en él la norma del vivir. La perfección del discurso exige que en él concurran estas tres propiedades: la conveniencia, la verdad y el ornato. Conforme a estas tres propiedades nuestra acción debe tener modo, especie[1] y orden, de suerte que sea moderada por la modestia en la obra externa, bella por la limpieza en el afecto y ordenada y adornada por la rectitud en la intención. Entonces se vive ordenadamente, cuando es recta la intención, puro el afecto y modesta la operación.

18. Mas si consideramos el fin, a que se ordena el discurso, hallaremos que es expresar, instruir y mover; mas no es posible expresar algo, sino por medio de la especie o idea, ni enseñar sino por medio de la luz de la argumentación, ni mover sino por medio de la fuerza o virtud. Ahora bien, no se verifican estas tres condiciones, sino por la especie, la luz y la virtud intrínsecas, es decir, intrínsecamente unidas al alma; de donde San Agustín concluye que sólo es verdadero Doctor quien es capaz de imprimir la idea, infundir la luz y comunicar la virtud al corazón del que escucha. De ahí es que "tiene puesta la cátedra en el cielo aquel que enseña en la intimidad a los corazones". Del mismo modo que nada es conocido a perfección por medio del discurso, sino mediante la virtud, la luz y la idea unidas al alma, así, para que el alma sea instruída en el conocimiento de Dios por la locución interna, es necesario que se una a aquel que es el *esplendor de su gloria y la imagen misma de su substancia, y el que con su poderosa palabra sustenta todas las cosas.* Síguese de esto cuán admirable sea esta contemplación, de la que se sirve San Agustín en muchos de sus libros para llevar como de la mano hacia la divina sabiduría.

19. Siguiendo el mismo camino, podemos investigar en la iluminación de la filosofía natural, cuyo principal objeto son las razones formales residentes en la materia, en el alma y en la sabiduría divina. Estas razones son susceptibles de un triple examen, conviene a saber: según la relación de proporción, según el efecto de su causalidad y según el medio de su unión. Esta triple consideración nos conduce a las mismas tres conclusiones dichas.

20. Si consideramos estas razones formales según las

[1] Cf. Lexicon: *Especies.*

portionis, videbimus in eis Verbum aeternum et Verbum incarnatum. Rationes intellectuales et abstractae quasi mediae sunt inter seminales et ideales [1]. Sed rationes seminales non possunt esse in materia, quin sit in ea generatio et productio formae; similiter nec in anima rationes intellectuales, quin sit generatio verbi in mente; ergo nec ideales in Deo, quin sit productio Verbi a Patre secundum rectam proportionem; hoc enim est dignitatis, et si convenit creaturae, multo fortius inferri potest de Creatore. Propter quod dixit Augustinus [2], quod Filius Dei est "ars Patris". Rursus, appetitus, qui est in materia, ordinatur ad rationes intellectuales, ut nullo modo perfecta sit generatio, nisi anima rationalis uniatur materiae corporali [3]. Per similem igitur rationem potest argui, quod summa perfectio et nobilissima in universo esse non possit, nisi natura, in qua sunt rationes seminales, et natura, in qua sunt rationes intellectuales, et natura, in qua sunt rationes ideales, simul concurrant in unitatem personae, quod factum est in Filii Dei incarnatione. Praedicat igitur tota naturalis philosophia per habitudinem proportionis Dei Verbum natum et incarnatum, ut idem sit *alpha et omega* [4], natum scilicet in principio et ante tempora, incarnatum vero in fine saeculorum.

21. Si vero consideremus rationes istas secundum effectum causalitatis, perpendemus ordinem vivendi: quoniam generatio non potest fieri in materia generabili et corruptibili secundum rationes seminales nisi beneficio luminis corporum supercaelestium, quae elongantur a generatione et corruptione, scilicet a sole, luna et stellis [5]. Per hunc etiam modum anima non potest opera viva facere, nisi suscipiat a sole, id est a Christo, gratuiti luminis beneficium, et nisi consequatur ipsius lunae, id est Virginis Mariae, Matris Christi patrocinium, et nisi imitetur aliorum Sanctorum exempla; ex quorum concursu congregetur in ipsa opus vivum atque perfectum. Unde ordo vivendi pendet in tribus.

22. Si autem consideremus istas rationes secundum unionis medium, intelligemus, per quem modum fiat unio animae ad Deum. Nam natura corporalis animas non potest uniri, nisi mediante humore, mediante spiritu et mediante calore, quae tria disponunt carnem, ut vitam susci-

[1] Cf. II *Sent.*, d. 18, a. 1, q. 1 seq.—De generatione formae, vide Aristot., V *Phys.*, test. 7 (c. 1), I *De Generat. et corrupt.*, text. 11 seqq. (c. 3), et VII *Metaph.*, text. 22 seqq. (VI, c. 7).

[2] Libr. VI *De Trin.*, c. 10, n. 11. Cf. Bonav., tom. V, pag. 12, nota 7.

[3] Quatenus per animam immortalem appetitus materiae terminatur. Cf. II *Sent.*, d. 17, a. 1, q. 2 ad 6, et d. 19, a. 1, q. 1 in corp.

[4] *Apoc.*, 1, 8; 21, 6, et 22, 13. Cf. supra *Breviloq.*, p. IV, c. 1 et 4.

[5] Vide *Breviloq.*, p. II, c. 3 et 4.

relaciones proporcionales de sus partes, veremos representado en ellas el Verbo eterno y encarnado. Las razones intelectuales y abstractas ocupan un lugar intermedio entre las razones seminales y las ideales. Ahora bien, no es posible que las razones seminales se encuentren en la materia, sin que se den en la misma generación y producción de la forma; del mismo modo no pueden las razones intelectuales hallarse en el alma, sin que se produzca la generación del verbo o idea en la mente; por consiguiente, no pueden las razones ideales residir en Dios, sin que se siga la producción del Verbo del Padre, según recta proporción, porque siendo esta generación una perfección, si conviene a la criatura, con mayor razón ha de convenir al creador. Por esto dijo San Agustín que el hijo de Dios es el "arte del Padre". Añádase que el apetito natural de la materia está ordenado a las razones intelectuales hasta el punto que no se realiza la generación en su grado más perfecto mientras que el alma racional no se une a la materia corporal. De esta manera puede argüirse que la más alta y más noble perfección no se daría en el universo sino a condición de que la naturaleza, asiento de las razones seminales, y la naturaleza, asiento de las razones intelectuales, y la naturaleza, asiento de las razones ideales, concurran conjuntamente en la unidad de persona, lo que se verificó en la encarnación del Hijo de Dios. Toda la filosofía natural predica por las relaciones proporcionales al Verbo de Dios, nacido y encarnado, *alfa y omega,* nacido al principio antes de todo tiempo, encarnado al fin de los siglos.

21. Si consideramos las mismas razones formales según el efecto de su causalidad, hallaremos en ellas la norma del vivir, porque la generación no puede haber lugar en la materia generable y corruptible según las razones seminales, sin el concurso benéfico de la luz de los cuerpos supracelestes, ingenerables e incorruptibles, a saber: del sol, la luna y las estrellas. Del mismo modo, el alma no puede producir obras vivas si no recibe del sol, o sea de Cristo, el beneficio de la luz gratuita, o no la acompaña el patrocinio de la luna, o sea de la Virgen María, madre de Cristo, o no imita los ejemplos de los demás santos; por la colaboración de todos se produce en el alma la obra viva y perfecta. Síguese de esto que el recto orden del vivir pende de las tres cosas dichas.

22. Mas si consideramos estas razones formales según el medio de su unión, entenderemos de qué manera se realiza la unión del alma con Dios. La naturaleza corporal no puede unirse al alma, sino mediante el humor vital, el espíritu animal y el calor; tres cosas que disponen la carne

piat ab anima [1]. Secundum hoc etiam intelligitur, quod Deus non praestat vitam animae et unitur, nisi sit humida per gemitum compunctionis et pietatis, nisi sit spiritualis per contemptum omnis terrenitatis, nisi sit calida per desiderium patriae caelestis et ipsius dilecti. Ecce, qualiter in philosophia naturali latet sapientia Dei.

23. Penes modos praedictos est reperire in illuminatione philosophiae moralis lumen sacrae Scripturae: quoniam intentio moralis philosophiae principaliter versatur circa rectitudinem; versatur enim circa iustitiam generalem, quae, ut dicit Anselmus [2], "est rectitudo voluntatis". Rectum autem habet tripliciter notificari, et secundum hoc tria praemissa lucent in consideratione rectitudinis. Uno modo dicitur "rectum, cuius medium non exit ab extremis" [3]. Si ergo in Deo est summa rectitudo et secundum se, et in quantum est principium, et in quantum est finis omnium; necesse est in Deo ponere mediam personam secundum se, ut una sit tantum producens, alia tantum producta, media vero producens et producta. Necesse est etiam ponere medium in egressu et regressu rerum; sed medium in egressu necesse est, quod plus teneat se a parte producentis, medium vero in regressu, plus a parte redeuntis; sicut ergo res exierunt a Deo per Verbum Dei, sic ad completum reditum necesse est, Mediatorem *Dei et hominum* [4] non tantum Deum esse, sed etiam hominem, ut homines reducat ad Deum.

24. Alio modo dicitur rectum quod dirigenti se conformatur. Et secundum hoc in consideratione rectitudinis conspicitur ordo vivendi. Ille enim recte vivit, qui dirigitur secundum regulas iuris divini. Et hoc est, quando voluntas hominis assensit praeceptis necessariis, monitis salutiferis, consiliis perfectis, ut probet homo, *quae sit voluntas Dei bona et beneplacens et perfecta* [5]. Et tunc est rectus ordo vivendi, in quo nulla obliquitas potest reperiri.

---

[1] Cf. Alfredi Anglici lib. *De motu cordis*, et Costa-Ben-Lucae lib. *De differentia animae et spirtus* (ed. Innsbruck, 1878). Vide Bonav., tom. IV, pag. 448, nota 4, et pag. 907, nota 9; tom. II, pag. 421, notam 1 seq., et pag. 424, notam 3. Cf. etiam Hug. a S. Vict., opusculum *De unione corporis et animae*.

[2] *De conceptu virg. et orig. pecc.*, c. 3, et *Dialog. de veritate*, c. 12. Cf. supra pag. 394, nota 2.

[3] Plato, in *Parmen.* Cf. Bonav., tom. II, pag. 4, nota 11.—De egressu et regressu rerum, vide *Breviloq.*, p. 1, c. 8.

[4] I *Tim.*, 2, 5.

[5] *Rom.*, 12, 2: *Ut probetis, quae sit*, etc.—Hanc secundam acceptionem rectitudinis proponit August. pluribus in locis; sic *Enarrat. in Ps. 31*, enarrat. 2, n. 26: «Voluntas tua corrigatur ad voluntatem Dei, non voluntas Dei detorqueatur ad tuam. Prava est enim tua, re-

y la capacitan para recibir del alma la vida. Según esto fácilmente se entiende que Dios no presta al alma la vida y se le une, si ella no se halla humedecida por los gemidos de compunción y la piedad, espiritualizada por el despego de todo lo terreno y ardorosa por el deseo de la patria celestial y de la posesión del Amado. He ahí de qué manera se oculta en la filosofía natural la sabiduría de Dios.

23. De modo semejante se puede descubrir la luz de la Sagrada Escritura en la iluminación de la filosofía moral. La intención de la filosofía moral se dirige principalmente hacia la rectitud, pues su objeto es la justicia general que, en frase de San Anselmo, es "la rectitud de la voluntad". La voz *recto* tiene tres acepciones, y siguiéndolas nos veremos conducidos por la consideración de la rectitud a las tres conclusiones predichas. En primer lugar dícese recto aquello "cuyo medio no excede los extremos". Si, pues, se da en Dios la suma rectitud no tan sólo considerado en sí mismo, mas también en cuanto es principio y fin de todas las cosas, por necesidad se ha de poner en Dios una persona que sea por su misma naturaleza intermedia, de suerte que hayan de distinguirse en él una persona productora solamente, otra solamente producida y una tercera intermedia, a la vez productora y producida. Por necesidad también debe ponerse un medio en la producción y en el retorno de las cosas creadas; mas es necesario que este intermedio en el proceso de la producción se aproxime más al que produce, y en el del retorno, por el contrario, se aproxime más al que retorna; y así, como las cosas salieron de Dios por intermedio del Verbo divino, exige la perfección del retorno que el Mediador *de Dios y los hombres* no solamente sea Dios, mas también hombre, para que pueda hacer tornar los hombres a Dios.

24. En un segundo sentido dícese recto aquello que se conforma a quien lo dirige. Según esta acepción, al considerar la rectitud se puede contemplar en ella la norma del vivir. Aquel vive rectamente que dirige su vida en conformidad con las reglas del derecho divino, es decir, cuando la voluntad humana acata los preceptos obligatorios, las admoniciones saludables y los consejos perfectos, para que el hombre advierta por ello *cual es la voluntad de Dios buena, grata y perfecta*. Sólo entonces es recto el orden del vivir cuando en él no puede hallarse desviación alguna.

25. Tertio modo dicitur rectum cuius summitas est sursum erecta, sicut homo habet staturam rectam. Et secundum hoc in consideratione rectitudinis manifestatur Dei et animae unio. Cum enim Deus sit sursum, necesse est, quod apex ipsius mentis sursum erigatur[1]. Hoc autem est, cum rationalis assensit primae veritati propter se et supra omnia, cum irascibilis innititur summae largitati, et cum concupiscibilis adhaeret bonitati; tunc qui hoc modo *Deo adhaeret unus spiritus est*[2].

26. Et sic patet, quomodo *multiformis sapientia Dei*[3], quae lucide traditur in sacra Scriptura, occultatur in omni cognitione et in omni natura. Patet etiam, quomodo omnes cognitiones famulantur theologiae; et ideo ipsa assumit exempla et utitur vocabulis pertinentibus ad omne genus cognitionis. Patet etiam, quam ampla sit via illuminativa, et quomodo in omni re, quae sentitur sive quae cognoscitur, interius lateat ipse Deus. Et hic est fructus omnium scientiarum, ut in omnibus aedificetur fides, *honorificetur Deus*[4], componantur mores, hauriantur consolationes, quae sunt in unione sponsi et sponsae, quae quidem fit per caritatem, ad quam terminatur tota intentio sacrae Scripturae, et per consequens omnis illuminatio desursum descendens, et sine qua omnis cognitio vana est, quia nunquam pervenitur ad Filium nisi per Spiritum sanctum, qui docet nos *omnem veritatem; qui est benedictus in saecula saeculorum. Amen*[5].

EXPLICIT

---

gula est illa; stet regula, ut quod pravum est ad regulam corrigatur.» Cf. *Enarrat. 2 in Ps. 32*, n. 2; *Enarrat. in Ps. 63*, n. 18; *in Ps. 67*, n. 10; *in Ps. 93*, n. 18, et *in Ps. 124*, n. 2.

[1] August., *Enarrat. in Ps. 50*, n. 15: «Et quando se homo pronum facit ad terrenas concupiscentias, incurvatur quodam modo; cum autem erigitur in superna, rectum fit cor eius, ut bonus illi sit Deus.» Cf. Bernard., *Sermon. in Cantic.*, serm. 24, n. 5 seqq. Vide etiam supra *Breviloq.*, p. II, c. 10.

[2] I *Cor.*, 6, 17: *Qui autem adhaeret Domino unus*, etc. (Cf. *Breviloq.* p V, c. 4.). [3] *Eph.*, 2, 10. [4] I *Petr.*, 4, 11.

[5] *Ioan.*, 16, 13: *Docebit vos omnem veritatem*. Rom., 1, 25: *Qui est benedictus in saecula. Amen.*—In fine observamus, quod idea fundamentalis huius libelli sumta esse videtur ex Hugonis a S. Vict. *Exposit. in Hierarch. caelest. Dionysii*, lib. II, c. 1.

25. En un tercer sentido se dice recto aquello cuya cúspide se dirige hacia arriba, como al decir que es recta la estatura del hombre. Según esta acepción, en la consideración de la rectitud se manifiesta la unión de Dios y del alma. Como Dios reside en lo más alto del empíreo, necesario es que el ápice de la mente se levante hacia lo alto. Esto acaece cuando la potencia racional asiente a la que es verdad primera por sí misma y sobre todas las cosas, la irascible se apoya en la suma largueza y la concupiscible en la bondad suprema. Entonces el que de esta manera *se allega al Señor, se hace un espíritu con él.*

26. Así queda patente cómo *la multiforme sabiduría de Dios,* que con gran claridad se nos manifiesta en la Sagrada Escritura, se oculta en todo conocimiento y en toda naturaleza. Aparece, además, cómo todo conocimiento presta vasallaje a la Teología[1], por lo que ella toma los ejemplos y utiliza la terminología perteneciente a todos los géneros del conocimiento. Muéstrase también cuánta sea la amplitud de la vía iluminativa y de qué manera en lo íntimo de toda cosa sentida o conocida está latente el mismo Dios. Este ha de ser el fruto de todas las ciencias, que por ellas se edifique la fe, *sea Dios glorificado,* se compongan las costumbres, se gocen los consuelos que nacen de la unión del esposo y la esposa, que se realiza por la caridad, hacia la cual se ordena toda la Sagrada Escritura, y por consiguiente, toda iluminación, que desciende de lo alto y sin la cual todo conocimiento es vano, porque no es posible llegar hasta el Hijo, sino por el Espíritu Santo, que nos enseña *la verdad completa, el cual es bendito por los siglos de los siglos. Amén.*

FIN

---

[1] Cf. Lexicon: *Teología*.

DISCURSO
ACERCA DE
CRISTO, MAESTRO UNICO DE TODOS
DEL
SERAFICO DOCTOR
SAN BUENAVENTURA

INTRODUCCION

Este tratado nos ha sido transmitido por el códice de la biblioteca Regia de Munich clm. 7776, del siglo XIII, el cual contiene una serie de sermones anónimos que son ciertamente de San Buenaventura, como se prueba por otros documentos que atribuyen estos mismos sermones al santo Doctor. Los Padres Editores prueban muy atinadamente la genuidad de este escrito en el t. V, p. XLVII, y en la obra que publicaron los mismos: *De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam*, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1883. En la edición se halla en el tomo V, 567-574.

Como los demás escritos de la colección de este códice, el opúsculo que nos ocupa lleva también el epígrafe de *Sermo*. No por ello hemos de juzgar este escrito como una pieza oratoria al estilo de como se hace hoy en día. Para las personas versadas en la literatura de la Edad Media es sobradamente conocido que los sermones de entonces no se escribían con los aparejos oratorios con que se predican los sermones de hoy, sino que eran discursos saturados de sólida y abundante doctrina teológica, y sobre todo, cuando éstos eran pronunciados delante de un auditorio de personas doctas, revestían el carácter de verdaderos tratados teológicos. De ello son testimonio bien conocido las famosas *Collationes in Hexaëmeron*.

No conocemos el tiempo y circunstancias en que pronunció el santo Doctor este discurso, pero el contenido profundamente filosófico y teológico del mismo revela un trabajo maduramente pensado y dirigido a un público de formación teológica nada común.

La tesis central que San Buenaventura propone y explica en este escrito es la siguiente: Cristo es el principio fontal de la iluminación de todo conocimiento humano bajo su triple forma de fe, razón y contemplación. Este contacto íntimo y profundo de Cristo con nuestro entendimiento, para el cual es fuente única de toda verdad, le constituye

en supremo doctor y maestro del género humano. De aquí nace el deber estricto para todo hombre de honrarle, escucharle e interrogarle como a su maestro, de quien debe recibir la verdad.

Jesucristo, afirma el santo Doctor, es el principio fontal de la iluminación cognoscitiva, y, por lo tanto, origen de todo conocimiento recto. Apoyándose en las palabras del mismo Cristo *Ego sum via, veritas et vita* (Jo. 14, 6), propone los tres grados del conocimiento que gozan de certeza y rectitud, a saber: el conocimiento por credulidad fundado en un asentimiento piadoso, el conocimiento por la aprobación de la razón recta y el conocimiento por la claridad de la contemplación pura. El primero se refiere al hábito de la virtud de la fe; el segundo, al hábito del don de entendimiento; el tercero, al hábito de la bienaventuranza de la limpieza de corazón. Cristo es, pues, principio de estos tres modos de conocer, según las palabras de San Juan: es *camino* por el conocimiento de la fe, es *verdad* por conocimiento de razón, y es *vida* por el conocimiento de contemplación.

Jesucristo, en cuanto que es *camino*, es maestro y principio del conocimiento de la fe, el cual nos viene por dos modos: por revelación y por autoridad. Por el primero viene Cristo a nuestra mente como luz reveladora de las visiones proféticas. Por el segundo viene revestido de nuestra naturaleza como palabra aprobatoria de las locuciones proféticas.

Como *verdad*, es también Jesucristo maestro y principio del conocimiento racional. La estructura íntima de este conocimiento entraña por parte de la cosa conocida una verdad inmutable y por parte de quien conoce una certeza infalible. La verdad inmutable no puede radicar en la cosa creada, por ser ésta por naturaleza mudable y caduca, sino en la verdad creadora, la sola que posee plenamente esta estabilidad. Ahora bien: de los tres modos de ser que tienen las cosas, en su propio género, en la mente y en la razón eterna, solamente este último les da la inmutabilidad, o sea en cuanto están en el Verbo eterno. De aquí que nada puede hacer perfectamente cognoscibles las cosas sin la presencia de Cristo, Hijo de Dios y maestro.

Requiere también el conocimiento racional certeza de parte de nuestra mente, la cual no puede venir de nuestro entendimiento porque éste puede errar, ni de parte de la luz que puede oscurecerse. Esta luz no es, pues, de la inteligencia creada, sino de la sabiduría increada, que es Cristo.

Finalmente, Cristo, en cuanto que es *vida*, es maestro del conocimiento contemplativo. Este conocimiento en el alma tiene dos aspectos: uno interior acerca de la divinidad

y otro exterior acerca de la humanidad del Salvador. De aquí dos modos de contemplar, teniendo ambos por objeto a Cristo: por el primero el alma entra en sí, y por el sentido interior contempla la divinidad en el Verbo increado; por el segundo el alma sale de sí y por el sentido exterior contempla la humanidad del Verbo encarnado.

Este doble modo de contemplación se halla representado por el interior y exterior del libro que estaba escrito por dentro y por fuera (Apoc. 5, 1-5). Con toda propiedad se llama doctor y maestro a aquel que es capaz de abrir y enseñar este libro, por tantos siglos cerrado. Siendo así que solamente Cristo puede dar a conocer este libro, con pleno derecho le pertenece el título de doctor y maestro único para todos, en toda clase de conocimiento, en cuanto es camino, verdad y vida.

De todo lo que antecede se infiere el orden que sigue nuestra mente para llegar al conocimiento perfecto, que se cifra en la sabiduría. Comienza por el conocimiento estable y firme que nos proporciona la fe. Apoyado en esta firmeza, puede el entendimiento con seguridad plena raciocinar dentro de su ámbito, para llegar de este modo finalmente a la suavidad de la contemplación. Suprimido o ignorado el primer peldaño del conocimiento, no hay posibilidad de llegar al último. Esta fué la causa de los errores de los filósofos, a los cuales, puestos al margen de la fe y apoyados únicamente en la razón, les quedó cerrado el camino que conduce a la contemplación.

Se colige también de lo dicho cómo Cristo es autor y doctor de este triple modo de conocer, el cual es la guía y ayuda de nuestra inteligencia no sólo por su influencia general en todas las cosas o bajo el aspecto especial por el cual actúa en las obras de la gracia y del mérito, sino también por un modo intermedio entre su influencia general y especial. En efecto: las cosas se conforman a Dios como vestigio en cuanto se refieren a El como principio causal; como imagen, en cuanto a objeto motivo, al cual tienden por conocimiento y amor los seres inteligentes; semejanza, en cuanto se refieren a El no sólo como principio y objeto, sino también como don infuso.

El alma humana, como imagen, percibe la verdad inmutable, a la cual tiende por sus operaciones intelectuales como a objeto y razón motiva. Afirma, pues, el santo Doctor, con San Agustín, que Dios es la razón de entender, *ratio intelligendi*. Esta afirmación no se debe tomar en el sentido de que esta razón de entender sea sola, lo cual supondría que veríamos las cosas en el Verbo y no en su propio género, y con esto se confundiría el conocimiento de la cien-

cia con el de la sabiduría, lo cual es falso. El conocimiento que ella nos proporciona no es tampoco abierto, directo e intuitivo, el cual solamente se tiene en la gloria; nuestro entender en este mundo no puede darse sin el adminículo de la imagen o fantasma. Igualmente no es ella la razón toda de entender, porque esto supondría el conocimiento de las cosas sin la ayuda de los sentidos, memoria y experiencia, lo cual es también falso.

Según su modo de filosofar, parece que Platón poseía un reflejo de la luz de la sabiduría. Aristóteles más bien la luz de la ciencia. A San Agustín le fué dado por el Espíritu Santo el doble modo de sabiduría y ciencia. En una forma más excelente les fué dada esta luz del saber a Moisés como ministro de la *Ley de figura* y a San Pablo como ministro de la *Ley de gracia*.

De una manera excelentísima poseía este saber Cristo, el cual fué el primer legislador y, juntamente con esto, el viador y comprensor perfecto, y, por lo tanto, a El sólo compete ser el principal maestro y doctor de todos.

De aquí que a Jesucristo, como principal maestro, se le debe honrar, escuchar e interrogar. Se le honra reconociendo en El la dignidad propia del magisterio. Se le escucha por la humildad del asentimiento de la fe. Se le interroga por el deseo sano de aprender la verdad de la ciencia, la santidad de la disciplina y la caridad de la benevolencia para con Dios y para con el prójimo.

Esta caridad debe concordar las sentencias de todos, porque las diferencias impiden la percepción clara de la verdad. A ella se oponen la presunción que declina a varios sentidos, la disención en las sentencias y la desesperación de conseguir la verdad. Para obviar todos estos inconvenientes nos avisa Cristo diciendo: *Unus est magister vester Christus*. Cristo, pues, es *magister* para que no presumamos de nuestra ciencia. Es *unus* para evitar las disensiones en la pluralidad de maestros. Es *vester* en cuanto nos asiste siempre, a fin de que no desesperemos en nuestros afanes por conocer la verdad, y esto con mayor razón porque sabemos que quiere, sabe y puede enseñarnos enviándonos al Espíritu Santo, del cual dice San Juan (6, 13): *Cum venerit ille Spiritus veritatis docebit vos omnem veritatem.*

CHRISTUS, UNUS OMNIUM MAGISTER

1. *Unus est magister vester, Christus,* Matthaei vigesimo tertio[1]. In verbo isto declaratur, quod est fontale principium illuminationis cognoscitivae, Christus videlicet, *qui cum sit splendor gloriae paternae et figura substantiae eius, portans omnia verbo virtutis suae,* sicut dicitur ad Hebraeos primo[2]; ipse est, qui est origo omnis sapientiae, secundum illud Ecclesiastici primo[3]: *Fons sapientiae Verbum Dei in excelsis.* Ipse Christus est autem fons omnis cognitionis rectae. Ipse enim est *via, veritas et vita,* Ioannis decimo quarto[4].—Triplex namque est gradus cognitionis certitudinalis et rectae, secundum quod dicit Hugo *De Sacramentis*[5]: "Isti sunt tres gradus promotionis fidei, quibus fides crescens ad perfectum tendit vel conscendit: primus, per pietatem eligere; secundus, per rationem approbare; tertius, per veritatem apprehendere". Secundum hoc apparet, quod triplex est modus cognoscendi, quorum primus est per certitudinem piae assensionis, secundus per approbationem rectae rationis, tertius vero per claritatem mundae contemplationis. Primus spectat ad habitum virtutis, quae est fides; secundus ad habitum doni, quod est intellectus: tertius ad habitum beatitudinis, quae est munditia cordis[6]. Cum igitur triplex sit cognitionis differentia, videlicet creditiva, collativa et contemplativa, omnium harum est Christus principium et causa, et ita quod primae est

---

[1] Vers. 10. [2] Vers. 3. [3] Vers. 5.

[4] Vers. 6.—Cf. de hoc *Hexaëm.*, coll. 1, n. 11 seqq., coll. 3, n. 12 seqq., et passim in toto opusculo. [5] Lib. 1, p. 10, c. 4.

[6] Similia habet Seraphicus, III *Sent.*, d. 35, a. 1, q. 3 in concl.—De hac triplici cognitione diffuse et modo omnino simili, non tantum quoad doctrinam sed etiam quoad verba, agitur *De Donis Spiritus Sancti*, coll. 4, n. 2-24. Ibi auctor commemorat etiam quartam scientiam, scilicet *gloriosam,* quae est in patria.

CRISTO, MAESTRO UNICO DE TODOS

1. *Cristo es vuestro único Maestro.* En este texto se declara cuál es el principio fontal de la iluminación[1] cognoscitiva, es decir, Cristo, *el cual, siendo como es el resplandor de la gloria del Padre y vivo retrato de su substancia, sustentándolo todo con su poderosa palabra,* como se lee en la epístola a los hebreos, es también el origen de toda sabiduría, según el Eclesiástico: *El Verbo de Dios en las alturas es la fuente de la sabiduría.* En efecto, Cristo es la fuente de todo recto conocimiento porque él es *el camino, la verdad y la vida,* como dice San Juan. Tres son los grados del conocimiento cierto y recto, según Hugo en el tratado *De Sacramentis*: "Estos son los tres grados que acrecientan la fe, con los cuales, aumentando la fe, tiende a la perfección y la alcanza: el primero, eligiendo por la piedad; el segundo, aprobando por la razón; el tercero, aprehendiendo por la verdad". Según esto, hay tres modos de conocer: el primero de los cuales es por asentimiento piadoso; el segundo, por la recta razón; el tercero, por claridad de limpia contemplación. El primero pertenece al hábito de la virtud, llamado fe; el segundo, al hábito del don, llamado entendimiento; el tercero, al hábito de la bienaventuranza[2], llamado pureza de corazón. Siendo, pues, tres las clases de conocimiento, a saber: por la fe, por el discurso y por la contemplación, Cristo es el principio y la causa de todas ellas: de la primera, en cuanto es el camino; de la

---

[1] Cf. Lexicon: *Iluminación.*

[2] Cf. Lexicon: *Bienaventuranza.*

principium in quantum via, secundae in quantum veritas, et tertiae in quantum vita.

2. Christus namque, secundum quod via, est magister et principium cognitionis, quae est per fidem. Haec enim cognitio duplici via habetur, videlicet per revelationem et per auctoritatem. Sicut enim dicit Augustinus in libro *De utilitate credendi*[1]: "Quod intelligimus, debemus rationi; quod credimus, auctoritati". Auctoritas non esset, nisi revelatio praecessisset; propter quod secundae Petri primo[2]: *Habemus firmiorem propheticum sermonem, cui bene facitis attendentes quasi lucernae lucenti in caliginoso loco.* In quo insinuat auctoritatem sermonis prophetici, et rationem huius subiungit: *Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia, sed Spiritu sancto inspirante locuti sunt sancti Dei homines.*—Cum igitur his duabus viis contingat devenire ad cognitionem fidelem, hoc non potest esse nisi per Christum datorem, qui est principium omnis revelationis secundum adventum sui in mentem, et firmamentum omnis auctoritatis secundum adventum sui in carnem.

3. Venit autem in mentem ut lux revelativa omnium prophetalium visionum, secundum illud Danielis secundo[3]: *Ipse revelat profunda et abscondita et novit in tenebris constituta, et lux cum eo est;* lux scilicet divinae sapientiae, quae Christus est, secundum illud Ioannis octavo[4]: *Ego sum lux mundi; qui sequitur me non ambulat in tenebris,* et duodecimo: *Dum lucem habetis, credite in lucem, ut filii lucis sitis;* quia, sicut dicitur Ioannis primo, *dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine eius.* Sine hac luce, quae Chrstus est, nemo potest sacramenta fidei penetrare. Propter quod Sapientiae nono[5]: *Mitte illam* —loquitur de sapientia— *de caelo sancto tuo et a sede maiestatis tuae, ut mecum sit et mecum laboret, ut sciam, quid acceptum sit apud te. Quis enim homo potest scire consilium Dei, aut quis potest cogitare, quid velit Deus,* etc. usque ibi: *sensum tuum,* etc. Ex quo datur intelligi, quod non potest perveniri ad certam fidei revelationem nisi per adventum Christi in mentem.

4. Venit etiam in carnem ut verbum approbativum omnium prophetalium locutionum; ad Hebraeos primo[6]: *Multifarie multisque modis,* etc. Quia enim ipse Christus est sermo Patris plenus potestate, secundum illud Ecclesiastae octavo[7]: *Sermo illius potestate plenus est, nec di-*

[1] Cap. 11. Haec de cognitione fidei doctrina tota amplius explicatur *Hexaëm.*, coll. 9, n. 2 seqq.
[2] Vers. 19, et locus sequens v. 21. [3] Vers. 22.
[4] Vers. 12. Loci duo qui sequuntur, sunt ibid., c. 12, 36, et 1, 12.
[5] Vers. 10-17. [6] Vers. 1. [7] Vers. 4.

segunda, en cuanto es la verdad; de la tercera, en cuanto es la vida.

2. Cristo, pues, en cuanto es el camino, es el maestro y el principio del conocimiento habido por la fe. Este conocimiento se adquiere de dos maneras: por revelación y por autoridad. Pues, como dice San Agustín en el libro *De utilitate credendi*: "Lo que entendemos se debe a la razón; lo que creemos, a la autoridad". Pero no habría autoridad si no precediera la revelación; por lo que se lee en la segunda epístola de San Pedro: *Tenemos el testimonio más firme que el nuestro, que es el de los profetas, al cual hacéis bien en mirar atentamente, como a una antorcha que luce en un lugar oscuro.* En lo cual insinúa la autoridad de la profecía y da la razón diciendo: *Porque no traen su origen las profecías de la voluntad de los hombres, sino que los varones santos de Dios hablaron siendo inspirados del Espíritu Santo.* Siendo, pues, así que por estos dos caminos se llega al conocimiento de la fe, esto no puede ser de otra manera sino por el don de Cristo, que es el principio de toda revelación por su venida a la mente y la firmeza de toda autoridad por su venida en carne.

3. Viene, por tanto, a la mente como luz que revela todas las visiones proféticas, como se lee en Daniel: *El revela las cosas profundas y recónditas y conoce las que se hallan en medio de tinieblas, pues la luz está con El,* es decir, la luz de la divina sabiduría, que es Cristo, según lo dice San Juan: *Yo soy la luz del mundo; el que me sigue no camina a oscuras;* y en otro lugar: *Mientras tenéis luz, creed en la luz, para que seáis hijos de la luz;* porque, como se lee en el mismo San Juan: *A los que creen en su nombre, dióles poder de llegar a ser hijos de Dios.* Sin esta luz, que es Cristo, nadie puede penetrar los misterios de la fe. Por lo cual dice la Sabiduría: *Envíala* (habla de la sabiduría) *de tus santos cielos y del solio de tu grandeza para que esté conmigo, y conmigo trabaje, a fin de que sepa yo lo que te place. Porque, ¿quién de los hombres podrá saber los consejos de Dios? o ¿quién podrá averiguar qué es lo que Dios quiere?...* Por lo que se da a entender que no se puede llegar a la certeza de la revelación de la fe sino por el advenimiento de Cristo a la mente[1].

4. Vino también en carne como palabra que confirma todas las profecías: *En diferentes ocasiones y de muchas maneras...* Como sea que el mismo Cristo es la palabra del Padre llena de poder según el Eclesiastés: *Su palabra es*

[1] Cf. Lexicon: *Mente.*

cere ei potest quis: quare ita facis? ipse etiam est sermo plenus veritate, immo ipsa veritas, secundum illud Ioannis decimo septimo[1]: *Sanctifica eos in veritate. Sermo tuus veritas est.* Glossa[2]: "In veritate hoc est in me, qui sum veritas, quod subdendo aperit: *Sermo tuus veritas est,* quod est, *ego sum veritas;* Graece *logos,* Latine *verbum*": quia ergo auctoritas debetur sermoni potestativo et veridico, et Christus est Verbum Patris, et per hoc Dei virtus et sapientia, ideo in ipso fundatur et stabilitur et consummatur omnis auctoritatis stabilitas.

5. Et ideo tota Scriptura authentica et eius praedicatores aspectum habent ad Christum venientem in carnem tanquam ad fundamentum totius fidei christianae, secundum illud primae ad Corinthios tertio[3]: *Secundum gratiam, quae data est mihi, ut sapiens architectus fundamentum posui. Fundamentum enim aliud nemo potest ponere, praeter id quod positum est,* etc. Ipse enim est fundamentum totius doctrinae authenticae, sive apostolicae sive propheticae, secundum utramque Legem, novam et veterem. Propter quod ad Ephesios secundo[4]: *Superaedificati estis super fundamentum Apostolorum et Prophetarum, ipso summo angulari lapide Christo Iesu.*—Patet igitur, Christum esse magistrum cognitionis secundum fidem, et hoc, in quantum est via, secundum duplicem adventum ipsius, in mentem videlicet et in carnem.

6. Est etiam magister cognitionis, quae est per rationem, et hoc, in quantum est veritas[5]. Ad cognitionem enim scientialem necessario requiritur veritas immutabilis ex parte scibilis, et certitudo infallibilis ex parte scientis. Omne enim, quod scitur, necessarium est in se et certum est ipsi scienti. Tunc enim scimus, "cum causam arbitramur cognoscere propter quam res est, et scimus, quoniam impossibile est aliter se habere"[6].

7. Requiritur igitur ex parte scibilis veritas immutabilis. Huiusmodi autem non est veritas creata simpliciter et absolute, quia omne creatum vertibile et mutabile, sed ve-

---

[1] Vers. 17.

[2] *Glossa ordinaria* (secundum August., *In Ioan. Evang.*, tr. 118, n. 3): «*In veritate,* cuius umbra fuerunt veteres sanctificationes, id est in me, qui sum veritas, quod subdendo aperit: *Sermo tuus veritas est,* quod est: Ego sum veritas; Graece *logos*, Latine *verbum* vel *sermo,* qui est Unigenitus Patris.» Deinde respicitur, I *Cor.*, I, 24. De duobus necessariis, sicilicet interna illustratione et externa testificatione auctoritatis, cf. *Breviloq.*, p. v, c. 7, et Prolog. § 5.

[3] Vers. 10, 11. Cf. *Hexaëm.*, coll. 8, n. 4 seqq. [4] Vers. 20

[5] Hic breviter exponitur doctrina in *Quaestion disp. de scientia Christi,* q. 4, late demonstrata et in *Itiner. mentis in Deum,* in *Hexaëm.*, in opusc. *De Donis Sipritus Sancti,* et alibi saepius commemorata. [6] Aristot., I *Poster.*, c. 2.

muy poderosa, ni puede alguno decirle: ¿por qué haces esto?; es también palabra llena de verdad, más aún, la misma verdad, según lo que dice San Juan: *Santifícalos en la verdad; la palabra tuya es la verdad misma.* La *Glosa*: "En la verdad, es decir, en mí, que soy la verdad, como se aclara por lo que añade: *La palabra tuya es la verdad misma,* que es como decir: yo soy la verdad—en griego *logos,* en latín *verbum*—". Como sea, pues, que la autoridad se debe a la palabra potestativa y verídica, y Cristo es la Palabra del Padre, y por lo mismo la virtud y la sabiduría de Dios, por consiguiente la firmeza de toda autoridad se funda, se confirma y se consuma en El.

5. Así que toda la Escritura auténtica y sus predicadores tienen la vista fija en Cristo venido en carne, como en fundamento de toda la fe cristiana, según lo que se lee en la primera a los Corintios: *Según la gracia que Dios me ha dado, eché, cual perito arquitecto, el cimiento del edificio. Nadie puede poner otro fundamento que el que ya ha sido puesto...* El es, pues, el fundamento de toda la doctrina auténtica, tanto apostólica como profética, según ambas leyes, la Nueva y la Antigua. Por lo que se dice a los Efesios: *Estáis edificados sobre el fundamento de los Apóstoles y Profetas, siendo piedra angular el mismo Cristo Jesús.* Es, pues, evidente que Cristo es el Maestro del conocimiento por la fe, en cuanto es el camino, según su doble advenimiento a la mente y en carne.

6. Es, además, Maestro del conocimiento por la razón, en cuanto es la verdad. Para el conocimiento científico se requiere necesariamente que la verdad sea inmutable por parte del objeto a conocer y que haya certeza infalible por parte del sujeto que conoce. Todo lo que se conoce científicamente debe ser, pues, necesario en sí mismo y cierto para el que conoce. Sólo tenemos este conocimiento cuando hemos hallado la razón de ser de una cosa y sabemos que es imposible sea de otra manera.

7. Por parte del objeto a conocer se requiere, pues, verdad inmutable. Ahora bien; esta condición no se cumple propiamente en las cosas creadas, porque todo lo creado es inconstante y mudable, sino sólo en la verdad que crea

ritas creans, quae plenam habet immutabilitatem. Propter quod dicitur in Psalmo[1]: *Et tu in principio, Domine, terram fundasti,* usque ibi: *non deficient.* Hoc autem, ut dicit Apostolus ad Hebraeos primo[2], dicitur ad Filium Dei, qui est verbum, ars et ratio omnipotentis Dei, et ideo veritas sempiterna, secundum illud Psalmi[3]: *In aeternum, Domine, permanet verbum tuum, et in saeculum saeculi veritas tua.* Cum igitur res habeant *esse* in proprio genere, habeant etiam *esse* in mente, habeant *esse* et in aeterna ratione; nec *esse* earum sit omnino immutabile primo et secundo modo, sed tantum tertio, videlicet prout sunt in Verbo aeterno, restat quod nihil potest facere res perfecte scibiles, nisi adsit Christus, Dei Filius et magister.

8. Unde Augustinus, secundo *De libero arbitrio*[4]: "Nullo modo negaveris, esse incommutabilem veritatem haec omnia, quae incommutabiliter vera sunt, continentem, quam non possum dicere tuam vel meam vel cuiusquam hominis, sed omnibus incommutabilia vera cernentibus praesto esse ac se praebere communiter". Hoc ipsum habetur decimo quarto *De Trinitate*[5]. Cum impii videant regulas, secundum quas quisque vivere debeat, "ubi eas vident? Neque enim in sua natura, cum procul dubio mente ista videantur, eorumque mentes constet esse mutabiles, has vero regulas immutabiles videat, quisquis in eis et hoc videre potuerit; nec in habitu suae mentis, cum illae regulae sint iustitiae, mentes vero eorum constet esse iniustas. Ubinam sunt istae regulae scriptae, ubi, quid sit iustum, etiam iniustus agnoscit et cernit, habendum esse quod ipse non habet? Ubi ergo scriptae sunt nisi in libro lucis illius, quae veritas dicitur, unde omnis lex iusta describitur, et in cor hominis iustitia non migrando, sed tamquam imprimendo transfertur?" Hoc ipsum dicitur in libro *De vera Religione*[6] et in sexto *De Musica* et in libro *Retractationum.*

9. Requiritur etiam, secundo, ad huiusmodi cognitionem certitudo ex parte scientis. Haec autem non potest esse ex ea parte, quae potest falli, vel ex ea luce, quae potest obscurari. Talis autem lux[7] non est intelligentiae creatae sed Sapientiae increatae, quae Christus est. Propter

[1] *Ps.*, 101, 26, 28. [2] Vers. 10.
[3] *Ps.*, 118, 89.—De seqq. cf. III *Sent.*, d. 14, a. 3, q. 1.
[4] Cap. 12, n. 33. In hoc textu editio August. pro *posssum* habet *possis.* [5] Cap. 51, n. 21.
[6] Cap. 30 et 31. *De musica*, c. 12; *Retract.*, c. 4. Cf. *Hexaëm.*, coll. 4, n. 9, coll. 2, n. 10, ubi inter alia de istis regulis dicitur: «Hae radicantur in luce aeterna et ducunt in eam, sed non propter hoc ipsa videtur.» Cf. etiam *Itiner. mentis in Deum*, c. 2, n. 9; *De Donis Spiritus Sancti*, coll. 8, n. 15. Vide tiam *Op. omnia*, V, p. 569, nota 8. [7] Supple: quae non potest obscurari.

la cual goza de perfecta inmutabilidad. Por lo que se dice en el Salmo: *Oh Señor, Tú eres el que al principio creaste la tierra;* lo cual, como dice el Apóstol a los Hebreos, se aplica al Hijo de Dios, que es la palabra[1], el arte[2] y la razón del Dios omnipotente y, por consiguiente, la verdad sempiterna, según aquello del Salmo: *Eternamente, oh Señor, permanece en los cielos tu palabra. Tu verdad durará de generación en generación.* Como sea, pues, que las cosas tengan ser en sí mismas, en la mente, y en la razón eterna; y su ser no sea completamente inmutable en el primero y segundo modo, sino solamente en el tercero, es decir, en cuanto son en el Verbo eterno; resulta que nada puede hacerlas perfectamente cognoscibles sino Cristo, Hijo de Dios y Maestro.

8. Por lo que San Agustín, en el libro segundo *De libero arbitrio,* dice: "En manera alguna podrás negar la existencia de la verdad inconmutable que encierra en sí todas aquellas cosas que son inconmutablemente verdaderas y que yo no puedo decir que sea tuya, ni mía, ni de otro hombre cualquiera, pero que está presente y se comunica, en general, a todos los que ven alguna verdad inconmutable". Lo mismo afirma en el libro catorce *De Trinitate.* Cuando los impíos ven las normas según las cuales debe vivir cada uno, "¿dónde las ven? No las ven en su propia naturaleza, pues las verían con su mente, y su mente es mudable, mientras las normas aparecen inmutables, como puede comprobarlo cualquiera; tampoco pueden verlas en el hábito de su mente, ya que son normas de justicia y sus mentes consta que son injustas. ¿Dónde, pues, están escritas estas normas por las cuales el injusto ve lo que es justo y el que no las observa ve que las debería observar? ¿Dónde han de estar escritas sino en el libro de aquella luz, que se llama la verdad, de la que es transcrita toda ley justa y por la cual se comunica la justicia al corazón del hombre no de un modo pasajero, sino como dejando huellas?" Esto mismo se lee en el libro *De vera Religione,* en el libro sexto *De Musica* y en el libro de las *Retractaciones.*

9. En segundo lugar, para esta clase de conocimiento se requiere certeza por parte del sujeto que conoce. Esta certeza no puede darse por parte del que puede engañarse, ni por aquella luz que puede oscurecerse. La luz que no puede oscurecerse no es propia de la inteligencia creada, sino de la Sabiduría increada, que es Cristo. Por lo que se lee

[1] Cf. Lexicon: *Verbo.*
[2] Cf. Lexicon: *Arte.*

quod Sapientiae septimo[1]: *Deus dedit mihi horum scientiam veram, quae sunt, ut sciam dispositionem orbis terrarum et virtutes elementorum, initium et consummationem et medietatem temporum.* Et post: *Omnium enim artifex docuit me, sapientia.* Et ratio subditur: *Vapor est enim virtutis Dei et emanatio quaedam omnipotentis Dei sincera, et ideo nihil inquinatum invenitur in ea. Candor est enim lucis aeternae et speculum sine macula maiestatis Dei. Speciosior est sole, et super omnem stellarum dispositionem, luci comparata invenitur prior. Attingit ergo a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter.* Propter quod dicebat Ioannes primo[2]: *Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem,* etc., ubi dicit[3], "quod non est vera lux, quae non ex se, sed aliunde lucet".

10. Lux ergo intellectus creati sibi non sufficit ad certam comprehensionem rei cuiuscumque absque luce Verbi aeterni. Unde Augustinus in primo *Soliloquiorum*[4]: "Quomodo in hoc sole tria quaedam licet advertere: quod est, quod fulget, quod illuminat, ita et in illo secretissimo Deo tria quaedam sunt: quod est, quod intelligit, quod cetera facit intelligi". Unde et paulo ante praemittit, quod "sicut terra nisi luce illustrata videri non potest, sic quae in disciplinis traduntur, quamvis intelligi[5] verissima esse nulla dubitatione quisque concedat, credendum est, non posse intelligi, nisi ab illo quasi suo sole illustrentur". Item, duodecimo *De Trinitate,* capitulo ultimo[6], loquens de puero, qui recte respondebat de geometria absque magistro, et reprobans platonicam positionem, qui dicebat, animas scientiis prius imbutas infundi corporibus, dicit, hoc non esse verum. "Sed potius credendum est, inquit, mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intelligibilibus naturali ordine, disponente Conditore, subiecta, sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculis carnis videt quae in hac corporea luce contraiacent, cuius lucis capax et congruus est creatus".—Quae autem sit ista lux, dicitur in secundo *De libero arbitrio*[7]: "Illa veritatis et sapientiae pulcritudo, quae nec peragitur tempore nec migrat locis nec nocte intercipitur nec umbra intercluditur nec sensibus corporis subiacet, de toto mundo ad se

[1] Vers. 17, 18, 21, 25, 26, 29, et c. 8, 1.
[2] Vers. 9.
[3] *Glossa interlinearis* apud Lyranum in hunc locum.
[4] Cap. 8, n. 15.
[5] Intellige: concedat, ea intelligi et verissima esse.
[6] Num. 24.
[7] Cap. 14, n. 38.

en la Sabiduría: *El mismo me dió la verdadera ciencia de las cosas existentes para que yo conozca la constitución del mundo, y las virtudes de los elementos, el principio y el fin y el medio de los tiempos.* Y después: *Pues la sabiduría, que es el artífice de todas, me instruyó.* Y añade la razón: *Siendo como es una exhalación de la virtud de Dios o como una pura emanación de la gloria de Dios omnipotente, por lo que no tiene lugar en ella ninguna cosa manchada. Como que es el resplandor de la luz eterna, y un espejo sin mancilla de la majestad de Dios, y una imagen de su bondad. La cual es más hermosa que el sol, y sobrepuja a todo el orden de las estrellas, y si se compara con la luz le hace muchas ventajas. Ella, pues, abarca fuertemente de un cabo a otro todas las cosas y las ordena todas con suavidad.* Por lo que decía San Juan: *Era la luz verdadera que alumbra a todo hombre...,* añadiendo la *Glosa:* "Que no es luz verdadera la que no luce por sí, sino por otra".

10. Por consiguiente, no basta la luz del entendimiento creado para comprender una cosa cualquiera sin la luz del Verbo eterno. Por eso dice San Agustín en el primer libro de los *Soliloquios:* "De la misma manera que en el sol podemos distinguir tres cosas: que existe, que brilla, que ilumina; así también en el Dios invisible distinguimos tres aspectos: que existe, que entiende y hace que las otras cosas sean entendidas". Y dice poco antes que "así como la tierra no puede verse si no está iluminada, asimismo lo que se enseña en las ciencias, aunque todo el mundo que lo comprende afirma ser verdadero sin ninguna duda, es de creer que no podría comprenderse si no fuera iluminado por aquella especie de sol". Lo mismo viene a decir en el libro doce *De Trinitate,* capítulo último, hablando de aquel niño que respondía con acierto sobre cuestiones de geometría sin haber tenido maestro; rechazando la explicación platónica de que las almas, antes de ser infundidas en los cuerpos, conocen todas las ciencias, afirma no ser esto verdad, sino que "más bien es de creer, dice, que la naturaleza de la mente humana fué hecha de tal manera que, por disposición del Creador, esté naturalmente ordenada a las cosas inteligibles, las cuales ve en cierta luz incorpórea, del mismo modo que con los ojos de la carne ve las cosas que caen bajo la luz corporal, para la que tiene el hombre, por la creación, capacidad y aptitud". Cuál sea esta luz incorpórea, se dice en el libro segundo *De libero arbitrio:* "Es aquel brillo de la verdad y de la sabiduría que ni se acaba con el tiempo, ni va de un lugar a otro, ni es interceptada por la noche, ni impedida por la sombra, ni cae bajo los

conversis, qui diligunt eam, omnibus proxima est, omnibus sempiterna, nullo loco est, nusquam deest, foris admonet, intus docet, nullus de illa iudicat, nullus sine illa bene iudicat. Ac per hoc, eam manifestum est mentibus nostris, quae ab ipsa una fiunt singulae sapientes, et non de ipsa, sed per ipsam de ceteris iudicant, sine dubitatione esse potiorem". Hoc ipsum dicitur in libro *De vera Religione*[1], et in octavo *De Trinitate,* et in libro *De Magistro,* ubi hanc conclusionem probat per totum librum, quod *unus est magister noster, Christus.*

11. Postremo, Christus, in quantum vita, est magister cognitionis contemplativae[2], circa quam dupliciter anima se exercet, secundum duplicem differentiam pastus, videlicet interioris in Deitate, et exterioris in humanitate, secundum quam duplex est modus contemplandi, scilicet ingressivus et egressivus, ad quem perveniri non potest nisi per Christum. Propter quod ipse dicit, Ioannis decimo[3]: *Ego sum ostium; per me si quis introierit, salvabitur et ingredietur et egredietur et pascua inveniet.*

12. Ingressus namque est ad Christum secundum quod Verbum increatum et cibus Angelorum, de quo, Ioannis primo: *In principio erat Verbum.* De hoc ingressu dicitur in Psalmo[4] secundum aliam translationem: *Ingrediar in locum tabernaculi admirabilis usque ad domum Dei, in voce exsultationis et confessionis, sonus epulantis.* Hoc dictum est de illa superna Ierusalem, ad quam contemplandam nemo ingreditur, nisi per Verbum increatum, quod est Christus, introducatur. Unde Dionysius, in primo *De Angelica Hierarchia*[5]: "Ergo Iesum invocantes, paternum lumen, quod est quidem verum, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, per quem ad principale lumen, Patrem, accessum habemus, in sacratissimorum eloquiorum a Patre traditas illuminationes, quantum possibile est, respicimus, et ab ipsis symbolice nobis et anagogice manifestatas caelestium animorum hierarchias, quantum potentes sumus, considerabimus, principalem et superprincipalem divinam Patris claritatem immaterialibus et non trementibus mentis oculis respicientes".

[1] Cap. 30; *De Trinitate,* VIII, c. 3, n. 5; *De Mag.,* c. 14.
[2] De hac cognitione, cf. *Breviloq.*, p. V, c. 6; *De Donis Sp. Sancti,* coll. 4, n. 19-23, coll. 9, n. 2-7; *Hexaëm.*, coll. 2, n. 4, 28 seqq., coll. 20, n. 2. Quod non nisi per Christum cognitio contemplativa acquiri possit, docet auctor, loquens de philosophis post novem scientias decimam, scil. contemplationem, promittentibus, *Hexaëm*, coll. 4, n. 1, et 5, n. 23-33; et diffuse exponit coll. 3, n. 2-23.
[3] Vers. 9. Idem locus simili modo applicatur in *Itiner. mentis in Deum,* Prolog., n. 3 et 4, c. 1, n. 7, c. 7, n. 1. [4] *Ps.*, 41, 5.
[5] Cap. 1, § 2. Est versio Ioannis Scoti Erigenae (ed. Migne), in qua pro *quod est quidem verum,* legitur *quod est quod verum.*

sentidos corporales; de cualquier parte del mundo que se la mire, para todos los que la aman está próxima, para todos es sempiterna; no está en lugar alguno, de ninguna parte está ausente; exteriormente amonesta, interiormente enseña; nadie juzga de ella y nadie sin ella puede juzgar rectamente. Y por eso es cosa evidente, sin asomo de duda, que ella es más poderosa que nuestras mentes, siendo así que únicamente por ella nuestras mentes saben, sin que nadie pueda juzgarla, sino que por ella juzgamos de las otras cosas". Esto mismo dice en el libro *De vera Religione,* en el libro octavo *De Trinitate* y en el libro *De Magistro,* donde prueba en todo el decurso del libro que nuestro único maestro es Cristo.

11. Finalmente, Cristo, en cuanto es vida, es el Maestro del conocimiento contemplativo, en el que nuestra alma se ejercita de dos maneras, según la doble diferencia de pasto, es decir, interior en la deidad y exterior en la humanidad; por la cual hay dos clases de contemplación[1], que son: hacia el interior y hacia el exterior, a las que no se puede llegar sino por Cristo. Por eso dice El mismo en San Juan: *Yo soy la puerta. El que por Mí entrare, se salvará, y entrará, y saldrá, y hallará pastos.*

12. La entrada es hacia Cristo en cuanto es el Verbo increado y manjar de los ángeles, del que dice San Juan: *En el principio era el Verbo.* De esta entrada se habla en el Salmo, según otra versión: *Yo he de entrar en el sitio del admirable tabernáculo hasta la casa de Dios, entre voces de júbilo y de hacimiento de gracias y de algazara de convite.* Esto dijo de aquella celestial Jerusalén donde nadie puede entrar a contemplarla si no es introducido por el Verbo increado, que es Cristo. Por lo que dice Dionisio en el libro primero *De Angelica Hierarchia*: "Invocando a Jesús—luz del Padre que verdaderamente alumbra todo hombre que viene a este mundo y por el cual nos acercamos a la luz primera, que es el Padre—, contemplamos, en cuanto nos es posible, las iluminaciones de los sacratísimos elogios hechos por el Padre, y consideraremos, según nuestra capacidad, las jerarquías de los espíritus celestes que se nos han manifestado de una manera simbólica y misteriosa por aquellas iluminaciones, volviendo los ojos inmateriales y nada temblorosos de nuestra mente hacia la divina claridad, principal y suprema, del Padre".

[1] Cf. Lexicon: *Contemplación.*

13. Egressus autem est ad Verbum incarnatum, quod est lac parvulorum, de quo, Ioannis primo[1]: *Verbum caro factum est et habitavit in nobis.* De hoc egressu, Cantici tertio[2]: *Egredimini, filiae Sion, et videte regem Salomonem in diademate, quo coronavit eum mater sua in die desponsationis et laetitiae cordis sui.* Hoc diadema quo coronatur verus Salomon pacificus a matre sua, est caro immaculata —quam assumpsit de Virgine Maria—quae dicitur diadema desponsationis, quia per illam sibi desponsavit sanctam matrem Ecclesiam, quae de latere eius formata fuit, sicut Eva de latere viri. Et ideo per eam tota hierarchia ecclesiastica purgatur, illuminatur et perficitur; et ideo aspicienda est tamquam totius Ecclesiae pastus vivificus, secundum illud, Ioannis sexto[3]: *Caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus.* Et propterea subdit[4]: *Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem habet vitam aeternam.*

14. Et hoc est quod dicitur in libro *De anima et spiritu*[5] "Duplex est vita animae: alia qua vivit in carne, et alia qua vivit in Deo. Duo siquidem sunt in homine sensus: unus interior, et unus exterior; et uterque bonum suum habet, in quo reficitur: sensus interior in contemplatione Deitatis, sensus exterior in contemplatione humanitatis. Propterea enim Deus factus est homo, ut totum hominem in se beatificaret, ut, sive ingrederetur sive egrederetur, pascua in Factore suo inveniret, pascua foris in carne Salvatoris et pascua intus in Divinitate Creatoris".—Hic autem ingressus ad Divinitatem et egressus ad humanitatem nihil aliud est quam ascensus ad caelum et descensus ad terram, qui fit per Christum tamquam per scalam, de qua, Genesis vigesimo octavo[6]: *Vidit Iacob in somnis scalam stantem super terram, et cacumen eius tangens caelum, Angelos quoque ascendentes et descendentes per eam.* Per scalam intelligitur Christus, per ascensum et descensum Angelorum illuminatio virorum contemplativorum ascendentium et descendentium. Hic etiam duplex modus contemplationis intelligitur per lectionem interiorem et exteriorem libri scripti

---

[1] Vers., 14. [2] Vers. 11.

[3] Vers. 56. De Christo illuminante et perficiente hierarchiam angelicam et humanam, cf. *Breviloq.*, Prolog., § 3, et *Hexaëm.*, coll. 3, n. 32.

[4] Est revera antecedens vers. 55, dum subsequens (57) sonat: *qui... manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in illo.*

[5] Cap. 9, sed plura praetermissa sunt. Invenitur hic liber inter opera August. cui tunc falso attribuebatur.

[6] Vers. 12. De ista scala Iacob, cf. *Breviloq.*, Prolog. § 3, et *Itiner. mentis in Deum*, c. 1, n. 9.

13. La salida es hacia el Verbo encarnado, que es la leche de los pequeñuelos, del cual se lee en San Juan: *El Verbo se hizo carne y habitó en medio de nosotros.* De esta salida se habla en el Cantar de los Cantares: *Salid afuera, oh hijas de Sión, y veréis al rey Salomón con la diadema con que le coronó su madre en el día de sus desposorios, día en que quedó colmado de júbilo su corazón.* Esta diadema, con la que es coronado por su madre el verdadero y pacífico Salomón, es la carne inmaculada que tomó de la Virgen María, la cual se llama diadema de desposorios porque con ella se desposó con la santa madre Iglesia, que fué formada de su costado, como Eva del costado del varón. Y de aquí que por ella toda la jerarquía eclesiástica es purificada, alumbrada y perfeccionada; y es por eso que hay que mirarla como pasto vivificador de toda la Iglesia, según aquello de San Juan: *Mi carne verdaderamente es comida, y mi sangre es verdaderamente bebida.* Por lo que añade: *Quien come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna.*

14. Esto es lo que dice el libro *De anima et spiritu*: "La vida del alma es doble: una por la que vive en la carne, y otra por la que vive en Dios". Ya que en el hombre hay dos sentidos: uno interior y otro exterior, y cada uno tiene su objeto propio: el sentido interior en la contemplación de la deidad, el exterior, en la contemplación de la humanidad. Por eso Dios se hizo hombre, para beatificar en sí al hombre entero, para que, tanto si entrare como si saliere, encontrase pasto en su Hacedor: pasto por de fuera en la carne del Salvador y pasto por dentro en la divinidad del Creador.

Esta entrada hacia la divinidad y esta salida hacia la humanidad no es otra cosa que la subida al cielo y la bajada a la tierra, que se realiza por Cristo como por aquella escala de la que habla el Génesis: *Y vió Jacob en sueños una escala fija en la tierra, cuyo remate tocaba en el cielo, y ángeles de Dios que subían y bajaban por ella.* La escala significa Cristo; el subir y bajar de los ángeles significa la iluminación de los varones contemplativos en sus movimientos ascendentes y descendentes.

Esta doble contemplación queda simbolizada también por la lectura interior y exterior de aquel libro[1] escrito por

---

[1] Cf. Lexicon: *Libro.*

intus et foris, de quo Apocalypsis quinto[1]: *Vidi in dextera sedentis in throno librum scriptum intus et foris, signatum sigillis septem;* et subditur ibi, quod *nemo poterat neque in caelo neque in terra neque subtus terram aperire librum et neque respicere illum;* et subditur ibi, quod *leo de tribu Iuda vicit, qui dignus est aperire librum et solvere septem signacula eius.*—Si ergo ille proprie dicendus est doctor, qui librum aperit et eius signacula solvit; et talis est Christus, qui fuit leo surgens et agnus occisus, apparet ergo, quod magister noster unus est, Christus, in omni cognitionis differentia, secundum quod est via, veritas et vita.

15. Ex praedictis ergo apparet, quo ordine et quo auctore pervenitur ad sapientiam. Ordo enim est, ut inchoetur a stabilitate fidei et procedatur per serenitatem rationis, ut perveniatur ad suavitatem contemplationis; quem insinuavit Christus cum dixit: *Ergo sum via, veritas et vita.* Et sic impletur illud Proverbiorum quarto[2]: *Iustorum semita quasi lux splendens procedit et crescit usque ad perfectum diem.* Hunc ordinem tenuerunt Sancti, attendentes illud Isaiae[3], secundum aliam translationem: *Nisi credideritis, non intelligetis.* Hunc ordinem ignoraverunt philosophi, qui, negligentes fidem et totaliter se fundantes in ratione, nullo modo pervenire potuerunt ad contemplationem; quia; sicut dicit Augustinus in primo *De Trinitate*[4], "mentis humanae invalida acies in tam excellenti luce non figitur, nisi per iustitiam fidei emundetur".

16. Patet etiam, quis sit auctor et doctor: quia Christus, qui est director et adiutor nostrae intelligentiae non solum generalier, sicut in omnibus operibus naturae, nec ita specialiter, sicut in operibus gratiae et virtutis meritoriae, sed quodam modo medio inter utrumque.—Ad cuius intelligentiam notandum, quod in creaturis reperitur triplex modus conformitatis ad Deum. Quaedam enim conformantur Deo sicut vestigium, quaedam sicut imago, quaedam sicut similitudo. Vestigium autem dicit comparationem ad Deum sicut ad principium causativum; imago autem non solum sicut ad principium, sed etiam sicut ad obiectum motivum; "eo enim est anima imago Dei, ut dicit Augustinus, decimo

[1] Vers. 1, 3, 5. De libro scripto intus et foris, cf. *Breviloq.*, p. II, c. II.
[2] Vers. 18.
[3] Cap. 7, 9, id est, secundum Septuaginta; Vulgata: *Si non credideritis, non permanebitis.*
[4] Cap. 2, n. 4. De ordine et modo in studiis observando S. Bonav., disserit *Hexaëm.*, coll. 19, per totam. Quod autem philosophi sine fide non potuerint ascendere ad contemplationem, docetur *Hexaëm.*, coll. 4, n. 1; 5, n. 22; 7, 5.

dentro y por fuera, del que nos habla el Apocalipsis: *Vi en la mano derecha del que estaba sentado en el solio un libro escrito por dentro y por fuera, sellado con siete sellos,* y añade *que ninguno podía, ni en el cielo ni en la tierra, ni debajo de la tierra, abrir el libro ni aun mirarlo;* y prosigue diciendo que *el león de la tribu de Judá ha ganado la victoria para abrir el libro y levantar sus siete sellos.* Si, pues, hay que llamar propiamente doctor al que abre el libro y levanta sus sellos, y éste fué Cristo, que fué león que se levanta y cordero inmolado, hay que concluir que nuestro único maestro es Cristo, en toda clase de conocimiento, en cuanto es camino, verdad y vida.

15. De todo lo dicho se infiere con qué orden y con qué autor se llega a la sabiduría[1]. El orden es éste: que se comience por la firmeza de la fe y se continúe por la serenidad de la razón para llegar a la suavidad de la contemplación; este orden insinuó Cristo cuando dijo: *Yo soy el camino, la verdad y la vida.* Y de esta manera se cumple lo que dicen los Proverbios: *La senda de los justos es como una luz brillante que va en aumento y crece hasta el mediodía.* Este es el orden que siguieron los santos, fijándose en lo que dice Isaías, según otra versión: *Si no creyéreis, no entenderéis.* Este orden desconocieron los filósofos, que, descuidando la fe y fundándose únicamente en la razón, en manera alguna pudieron llegar a la contemplación; porque, como dice San Agustín en el libro primero *De Trinitate*: "El débil filo de la mente humana no puede penetrar en luz tan maravillosa si no fuere purificado por la justicia de la fe".

16. Es evidente, además, quién sea el autor y el doctor: Cristo, que es el director y el fautor de nuestra inteligencia no sólo de una manera general, como lo es en todas las obras de la naturaleza, ni tampoco de una manera tan especial, como en las obras de la gracia y virtud meritoria, sino de una manera intermedia. Para que esto se entienda rectamente es de notar que en las criaturas se dan tres maneras de conformidad con Dios. Algunas se conforman con Dios como vestigio, otras como imagen, otras como semejanza[2]. El vestigio indica relación con Dios en cuanto es principio causal; la imagen no sólo en cuanto Dios es principio causal, sino también en cuanto es el objeto que mueve, pues el alma es imagen de Dios, como dice San Agustín

[1] Cf. Lexicon: *Sabiduría.*
[2] Cf. Lexicon: *Vestigio, Imagen, Semejanza.*

quarto *De Trinitate* [1], quod capax eius est et particeps esse potest", scilicet per cognitionem et amorem. Similitudo autem respicit Deum non tantum per modum principii et obiecti, verum etiam per modum doni infusi.

17. In illis, ergo operationibus creaturae, quae sunt ipsius, in quantum est vestigium, sicut sunt universaliter actiones naturales, cooperatur Deus sicut principium et causa. In his autem, quae sunt ipsius, in quantum est imago, sicut sunt actiones intellectuales, quibus anima percipit ipsam veritatem immutabilem, cooperatur sicut obiectum et ratio motiva. In his vero, quae sunt ipsius, in quantum est similitudo, sicut sunt operationes meritoriae, cooperatur sicut donum infusum per gratiam. Et propter hoc dicit Augustinus, octavo *De civitate Dei* [2], quod "Deus est causa essendi, ratio intelligendi et ordo vivendi".

18. Quod autem dicatur ratio intelligendi, sane intelligendum est, non quia sit intelligendi ratio sola, nec nuda, nec tota. Si enim esset ratio sola, non differret cognitio scientiae a cognitione sapientiae, nec cognitio in Verbo a cognitione in proprio genere. Rursus, si esset ratio nuda et aperta, non differret cognitio viae a cognitione patriae, quod quidem falsum est, cum illa sit facie ad faciem, haec autem *per speculum et in aenigmate* [3], quia nostrum intelligere secundum statum viae non est sine phantasmate. Postremo, si esset ratio tota, non indigeremus specie et receptione ad cognoscendas res, quod manifeste videmus esse falsum, quia, amittentes unum sensum, necesse habemus amittere unam scientiam [4]. Unde licet anima, secundum Augustinum, connexa sit legibus aeternis, quia aliquo modo illud lumen attingit secundum supremam aciem intellectus agentis et superiorem portionem rationis, indubitanter tamen verum est, secundum quod dicit Philosophus [5], cognitionem generari in nobis via sensus, memoriae et experientiae, ex quibus colligitur universale in nobis, quod est principium artis et scientiae. Unde quia Plato [6] totam cognitionem certitudinalem convertit ad mundum intelligibilem sive idealem, ideo merito reprehensus fuit ab Aristotele; non quia male diceret ideas esse et aeternas rationes, cum eum

[1] Cap. 8, n. 11. De hac doctrina, cf. *Breviloq.*, p. II, c. 12, ubi in notis citantur alii loci.
[2] Cap. 4. Haec distinctio August. et Bonav. familiaris sumpta est ex Platone. Quae sequuntur respondent dictis in *Quaest. disp. de scientia Christi*, q. 4.
[3] I *Cor.*, 13, 12.
[4] Aristot., I *Poster.*, c. 14 (c. 18).
[5] Lib. II *Poster.*, c. 18 (c. 15), et I *Metaph.*, c 1 Cf *De septem Donis Sp. Sancti*, coll. 8, n. 14.
[6] Cf. *Op. omnia*, V, p. 360, nota 6.

en el libro catorce *De Trinitate;* en cuanto es capaz de él y puede ser participante suyo; es decir, por el conocimiento y por el amor. La semejanza dice relación a Dios no sólo como principio y objeto, sino también a manera de don infuso.

17. En aquellas operaciones de la criatura que le son propias como vestigio, como son en general las acciones naturales, Dios coopera como principio y causa. Mas en aquellas que le son propias en cuanto imagen, como son las operaciones intelectuales con las cuales el alma percibe la verdad inmutable, coopera como objeto y razón motriz [1]. Y en aquellas que le son propias en cuanto semejanza, como son las operaciones meritorias, coopera como por don [2] infuso por la gracia. Por eso dice San Agustín en el libro octavo *De civitate Dei:* "Dios es la causa del ser, la razón del entender y el orden del vivir". Que sea la razón del entender hay que interpretarlo rectamente: no que sea la razón única, ni de una manera clara, ni tampoco la razón total.

18. Pues, si fuera la razón única, no habría distinción entre el conocimiento de la ciencia y el de la sapiencia, ni entre el conocimiento en el Verbo y el conocimiento genérico. Además, si fuera la razón de una manera clara y abierta, no habría distinción entre el conocimiento del viador y el del comprensor; lo cual es falso, porque el del comprensor es cara a cara, y el del viador es como por un espejo [3] y entre misterios, puesto que nuestro conocer como viadores no se realiza sin el concurso del fantasma.

Finalmente, si fuera la razón total, no necesitaríamos la especie ni su recepción para conocer las cosas, lo cual vemos que es falso, porque el que pierde un sentido pierde también el conocimiento correspondiente. Por consiguiente, aunque el alma, según San Agustín, esté enlazada con las leyes eternas [4], porque en cierto modo alcanza la luz de estas leyes por medio de la agudeza suprema del entendimiento agente y de la parte superior de la razón, con todo es también verdadero lo que dice el filósofo, que el conocimiento se origina en nosotros por vía de los sentidos, de la memoria y de la experiencia; y por estos medios se forma en nosotros el concepto universal, que es el principio del arte y de la ciencia. Y de ahí que, al trasladar Platón toda la certeza de nuestro conocimiento al mundo inteligible o de las ideas, fué justamente reprendido por Aristóteles; no porque dijo que las ideas eran las razones eternas, pues en esto mismo le alaba San Agustín, sino porque, desdeñando el

[1] Cf. Lexicon : *Motriz.*
[2] Cf. Lexicon : *Dones.*
[3] Cf. Lexicon : *Espejo.*
[4] Cf. Lexicon : *Reglas eternas.*

in hoc laudet Augustinus[1], sed quia, despecto mundo sensibili, totam certitudinem cognitionis reducere voluit ad illas ideas; et hoc ponendo, licet videretur stabilire viam sapientiae, quae procedit secundum rationes aeternas, destruebat tamen viam scientiae, quae procedit secundum rationes creatas; quam viam Aristoteles e contrario stabiliebat, illa superiore neglecta. Et ideo videtur, quod inter philosophos datus sit Platoni sermo sapientiae, Aristoteli vero sermo scientiae. Ille enim principaliter aspiciebat ad superiora, hic vero principaliter ad inferiora.

19. Uterque autem sermo, scilicet sapientiae et scientiae, per Spiritum sanctum datus est Augustino, tamquam praecipuo expositori totius Scripturae, satis excellenter, sicut ex scriptis eius apparet. Excellentiori vero modo fuit in Paulo et Moyse, in uno tanquam in ministro legis figurae, in altero vero sicut in ministro legis gratiae. De Moyse namque dicitur, Actuum septimo[2] quod fuit *eruditus in omni sapientia Aegiptiorrum;* et rursus in monte dictum est ei[3]: *Inspice et fac secundum exemplar, quod tibi in monte monstratum est.* De Paulo vero, sicut ipsemet dicit, quod cum inter simplices non ostenderet se *scire nisi Christum Iesum, et hunc crucifixum,* tamen sapientiam loquebatur inter perfectos, sicut dicitur primae ad Corinthios secundo[4]. Hanc autem sapientiam ipse didicit, quando usque ad tertium caelum raptus fuit, secundae ad Corinthios duodecimo. Excellentissimo autem fuit in Domino nostro Iesu Christo, qui fuit principalis legislator et simul perfectus viator et comprehensor; et ideo ipse solus est principalis magister et doctor.

20. Hic igitur tanquam principalis magister est principaliter honorandus, audiendus, interrogandus.—Principaliter namque honorandus est, ut sibi attribuatur dignitas magisterii, Matthaei vigesimo tertio[6]: *Nolite vocari Rabbi; unus est enim magister vester, omnes autem vos fratres estis.* Sibi autem vult dignitatem magisterii reservare, secundum illud Ioannis decimo tertio[7]: *Vos vocatis me magister et Domine et bene dicitis, sum etenim.*—Honorandus est autem non solum vocaliter in locutione, sed etiam realiter in imitatione; propter quod subdit: *Si ergo ego lavi pedes vestros,* etc.; quia, sicut dicitur, Lucae decimo quarto[8], *qui non venit post me non potest meus* esse dicipulus.

21. Est etiam principaliter audiendus per humilitatem fidei, secundum illud Isaiae quinquagesimo[9]: *Dominus de-*

[1] *De civitate Dei*, VIII, c. 6, et *83 Qq.*, q. 46. [2] Vers. 22.
[3] *Exod.*, 25, 40. [4] Vers. 6. Superius respicitur V, 2.
[5] Vers. 2. [6] Vers. 8. [7] Vers. 13. Alius locus est V, 14.
[8] Vers. 27. [9] Vers. 4.

mundo sensible, quiso reducir toda la certeza del conocimiento a aquellas ideas; y al hacer esto, aunque parecía afianzar el camino de la sabiduría, que procede según las razones eternas, de hecho destruía el camino de la ciencia, que procede según las razones creadas; cuyo camino, por otra parte, afianzaba Aristóteles, desdeñando aquel otro superior. Así que parece habérsele concedido a Platón, a diferencia de los otros filósofos, el lenguaje de la sabiduría, y a Aristóteles el de la ciencia. Aquél miraba señaladamente hacia lo alto; éste, en cambio, hacia lo bajo principalmente.

19. Mas el lenguaje de ambos, es decir, de la sabiduría y de la ciencia, lo concedió el Espíritu Santo a San Agustín en grado excelente, como principal expositor de la Sagrada Escritura, como puede verse por sus escritos. Pero de una manera más excelente tuvieron este don San Pablo y Moisés; éste como ministro de la ley figurada; y aquél como ministro de la ley de gracia. En el capítulo séptimo de los Actos se dice de Moisés que *se le instruyó en todas las ciencias de los egipcios.* Y de nuevo se le dijo en el monte: *Mira y hazlo fabricar conforme al diseño que se te ha propuesto en el monte.*

En cuanto a San Pablo, aunque, como dice él mismo, entre los sencillos no se preciaba *de saber otra cosa sino a Jesucristo, y éste crucificado;* con todo, enseñaba la sabiduría entre los perfectos, como se lee en la primera a los Corintios. Esta sabiduría la aprendió cuando fué arrebatado hasta el tercer cielo, según el capítulo doce de la segunda a los Corintios. De una manera excelentísima tuvo este don Nuestro Señor Jesucristo, que fué el legislador principal y al mismo tiempo viador y comprensor perfecto; y por eso sólo El es el principal maestro y doctor.

20. Cristo, pues, como primer maestro, debe ser principalmente honrado, oído y preguntado. Principalmente honrado, para que se le atribuya la dignidad del magisterio, como se dice en San Mateo: *Vosotros no habéis de querer ser saludados maestros, porque uno solo es vuestro maestro, y todos vosotros sois hermanos.* Para sí mismo quiere reservarse la dignidad del magisterio, según aquello de San Juan: *Vosotros me llamáis maestro y señor, y decís bien, porque lo soy.* Mas debe ser honrado no sólo de palabra, sino también de hecho por imitación; y por eso añade: *Pues si yo os he lavado los pies...;* porque, como dice en San Lucas: *El que no me sigue, no puede ser mi discípulo.*

21. Debe ser también principalmente oído por la humildad de la fe, según aquello de Isaías: *El Señor me dió una*

dit mihi linguam eruditam, ut sciam sustentare eum qui lassus est verbo: erigit mane, mane erigit mihi aurem, ut audiam eum quasi magistrum. Bis dicit erigit, quia non sufficit, quod auris nostra erigatur ad intelligendum, nisi etiam erigatur ad obediendum. Propter quod dicitur, Matthaei decimo tertio[1]: *Qui habet aures audiendi audiat.* Christus enim docet nos non tantum verbo, sed etiam exemplo; et ideo non est perfectus auditor, nisi accommodet intelligentiam verbis et obedientiam factis; propter quod, Lucae sexto[2]: *Perfectus omnis erit, si sit sicut magister eius.*

22. Est etiam principaliter interrogandus per desiderium addiscendi, non sicut curiosi et increduli, qui interrogant tentando, Matthaei duodecimo[3]: *Responderunt quidam de Scribis dicentes: Magister, volumus a te signum videre.* Signa quippe viderant et videbant, et tamen adhuc signum quaerebant, ut per hoc ostendatur, quod humana curiositas non habet terminum nec meretur perduci ad verum[4]. Unde responsum est eis, quod *signum non dabitur eis nisi signum Ionae prophetae.* Non hoc modo interrogandus est Iesus, sed studiose, sicut interrogavit eum Nicodemus, de quo, Ioannis tertio[5], dicitur, quod *venit ad Iesum nocte et dixit ei: Rabbi, scimus quia a Deo venisti magister,* etc.; et subditur ibi, quod Iesus aperuit ei mysteria fidei, pro eo quod non quaerebat signa virtutis, sed documenta veritatis.

23. Interrogandus est autem hic magister de his quae spectant ad scientiam, ad disciplinam et veritatem, secundum illud Psalmi[6]: *Bonitatem et disciplinam et scientiam doce me.* Scientia namque consistit in notitia veri, disciplina in cautela mali, bonitas in eligentia boni. Primum respicit veritatem, secundum respicit sanctitatem, tertium respicit caritatem.—Interrogandus est ergo de his quae spectant ad veritatem scientiae, non studio tentandi, sicut tentabant discipuli Pharisaeorum, Matthaei vigesimo secundo[7]: *Magister, scimus, quia verax est,* etc. Et quia mala intentione quaerebant, ideo responsum est eis: *Quid me tentatis, hypocritae?* Quia vero quaestionem bonam, ideo dedit responsionem veram: *Reddite ergo quae sunt caesaris caesari; et quae sunt Dei, Deo.*—Interrogandus est secundo de his quae spectant ad sanctitatem disciplinae, sicut interrogabat eum ille adolescens, Marci decimo[8]: *Magister bone, quid faciam, ut vitam aeternam possideam?* Et responsum est ei, quod servaret mandata, et si vellet perfectus esse, servaret con-

[1] Vers. 43. Cf. *De decem praeceptis*, coll. 1, n. 8 seqq
[2] Vers. 40. [3] Vers. 38, 39.
[4] Curiositatem saepe arguit S. Doctor in *Hexaëm.*; cf. coll. 1, n. 8 et 17; 6, n. 19; 17, n. 25; 18, n. 1; 19, n. 3, 4.
[5] Vers. 2. [6] *Ps.*, 118, 66.
[7] Vers. 17. [8] Vers. 16, 18, 21.

lengua sabia, a fin de que sepa yo sostener con mis palabras al que está desmayado; él me llama por la mañana, llama de madrugada a mis oídos, para que le escuche como a maestro. Dice dos veces *llama,* porque no basta que nuestro oído se enderece para entender si no se endereza también para obedecer. Por lo que se dice en San Mateo: *El que tiene oídos para entenderlo, entiéndalo.* Cristo, pues, nos enseña no sólo con la palabra, sino también con el ejemplo; y por eso no es buen oidor el que no ajusta su inteligencia a las palabras y su obediencia a los hechos. Por lo cual dice en San Lucas: *Todo discípulo será perfecto como sea semejante a su maestro.*

22. Debe ser, además, preguntado por el deseo de aprender, no como los curiosos e incrédulos que preguntan para tentar; así en San Mateo: *Entonces algunos de los escribas y fariseos le hablaron diciendo: Maestro, quisiéramos verte hacer algún milagro.* Pues milagros habían visto y los veían, y a pesar de todo pedían aún un milagro; para que se vea que la curiosidad humana no tiene fin ni merece ser conducida a la verdad. Por eso se les respondió que *no se les daría sino el prodigio de Jonás profeta.* No hay que preguntar de esta manera a Jesús, sino con amor de aprender, como le preguntó Nicodemo, de quien se dice en San Juan que *fué de noche a Jesús y le dijo: Maestro, nosotros conocemos que eres un enviado de Dios...;* y añade el texto que Jesús le abrió los misterios de la fe, porque no buscaba prodigios de poder, sino testimonios de verdad.

23. Este Maestro debe ser preguntado de lo que se refiere a la sabiduría, a la doctrina y a la bondad, según aquello del Salmo: *Enséñame la bondad, la doctrina y la sabiduría.* La sabiduría consiste en conocer la bondad; la doctrina, en guardarse del mal; la bondad, en elegir el bien. Lo primero mira a la verdad, lo segundo a la santidad, lo tercero a la caridad. Debe, pues, ser preguntado sobre la verdad de la sabiduría, no para tentarle, como lo hacían los discípulos de los fariseos, según San Mateo: *Maestro, sabemos que eres veraz...;* pero, como preguntaban con mala intención, les respondió: *¿Por qué me tentáis, hipócritas?* Mas, porque la cuestión era buena, les dió una respuesta verdadera: *Dad, pues, al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios.* En segundo lugar hay que preguntarle sobre la santidad de la doctrina, como lo hacía aquel joven: *¡Oh buen Maestro! ¿Qué debo yo hacer para conseguir la vida eterna?* Y se le respondió que guardara los mandamientos y que, si quería ser perfecto, observara

silia, in quibus consistit perfecta disciplina morum, in cautela eorum quae nos incitant ad peccandum.—Interrogandus est etiam de his quae spectant ad caritatem benevolentiae, exemplo Legis doctoris, Matthaei vigesimo secundo[1]: *Magister, quod est mandatum magnum in Lege? Ait illi: Diliges Dominum Deum tuum ex corde tuo, et ex mente tua*, etc., ubi ostendit, quod plenitudo Legis est dilectio[2].

24. Haec igitur tria sunt, quae interroganda sunt a Christo tanquam a magistro, et ad quae tota lex Christi est ordinata; et ideo omnis doctrina ministerialis doctoris ad haec tria debet ordinari, ut sub illo magistro summo officium magisterii digne possit executioni mandare. Debet namque ministerialis magister intendere scentiae veritatis fidei, secundum illud primae ad Timotheum secundo[3]: *Veritatem dico et non mentior, doctor gentium in fide et veritate.* Propter quod, secundae Petri primo[4]: *Non enim doctas fabulas secuti, notam fecimus vobis Domini nostri Iesu Christi virtutem et praesentiam, sed speculatores facti illius magnitudinis.*

25. Debet etiam intendere disciplinae sanctitatis animi, secundum illud secundae ad Timotheum primo[5]: *Positus sum ego* Paulus *in Evangelio praedicator et apostolus, ob quam causam et haec patior;* quia, secundum quod dicitur, Proverbiorum decimo nono[6], *doctrina viri per patientiam noscitur.* Sicut enim non decet insipientem docere sapientiam, sic non decet impatientem docere patientiam, nec indisciplinatum docere disciplinam. In moribus enim plus movent exempla quam verba.

26. Debet etiam intendere benevolentiae caritatis Dei et proximi, Ecclesiastae ultimo[7]: *Verba sapientium quasi stimuli et quasi clavi in altum defixi, quae per magistrorum consilium data sunt a pastore uno.* Haec, inquam, verba sunt verba divini amoris, quae penetrant medullas cordis; et haec dicuntur dari per magistrorum consilium a pastore uno, quia licet amor divinus laudetur et suadetur per verba multorum, utpote per documenta duorum testamentorum, ab uno tamen solo Verbo spiratur, quod quidem est pastus et pastor omnium. Et ideo omnia illa verba ab eodem sunt et in idem tendunt; et propterea dicuntur dari signanter per magistrorum consilium, idem videlicet sentientium. Et quoniam omnes doctores christianae legis finaliter debent tendere ad vinculum caritatis, ideo debent concordare in suis

---

[1] Vers. 36, 37. [2] *Rom.*, 13, 10.
[3] Vers. 7. [4] Vers. 16.
[5] Vers. 11, 12. Cf. *Hexaëm.* coll. 19, n. 3 et n. 20 seqq, et passim.
[6] Vers. 11. [7] Vers. 11.

los consejos—en los cuales consiste la perfecta disciplina de las costumbres—en la cautela de todo aquello que nos induce al pecado. Hay que preguntarle, además, sobre la caridad de benevolencia, a ejemplo del doctor de la ley: *Maestro, ¿cuál es el mandamiento principal de la ley?* Respondióle: *Amarás al Señor Dios tuyo de todo tu corazón y con toda tu mente...;* con lo que se da a entender que *el amor es el cumplimiento de la ley.*

24. Estas son, pues, las tres cosas que hay que preguntar a Cristo como Maestro, a las cuales está ordenada toda la ley de Cristo. Por lo tanto, la enseñanza del que ejerce las funciones de doctor debe ordenarse a esto, para que pueda ejercer dignamente su oficio bajo los auspicios del Maestro supremo. El que hace las veces de maestro debe aplicarse al estudio de la verdad de la fe, según aquello de la primera epístola a Timoteo: *Digo la verdad y no miento, doctor de las gentes en la fe y en la verdad.* Por lo que se dice en la segunda de San Pedro: *No os hemos hecho conocer el poder y la venida de Nuestro Señor Jesucristo siguiendo fábulas ingeniosas, sino como testigos oculares de su grandeza.*

25. Debe también aplicarse a la doctrina de la santidad del alma, según aquello de la epístola segunda a Timoteo: *Fuí yo constituído predicador y apóstol del Evangelio, por cuyo motivo padezco lo que padezco,* porque, según lo que se lee en los Proverbios: *La doctrina del hombre se conoce por la paciencia.* Pues así como no es decoroso que el ignorante enseñe la sabiduría, tampoco está bien que el impaciente enseñe la paciencia, y el indisciplinado la disciplina. En cuestión de costumbres mueven más los ejemplos que las palabras.

26. Debe, además, aplicarse a la benevolencia de la caridad a Dios y al prójimo, según el Eclesiastés: *Los dichos de los sabios son como aguijones y como clavos hincados profundamente; y éstos ha dado el único Pastor mediante la enseñanza de los maestros.* Estos dichos diré que son los dichos del amor divino, los cuales penetran hasta lo más íntimo del corazón; y dice que *los ha dado el único Pastor mediante la enseñanza de los maestros,* porque el amor divino, aunque sea alabado y aconsejado por las palabras de muchos, como por los escritos de los dos Testamentos, sólo lo infunde el Verbo, que es el pasto y el Pastor de todos. Por eso todos aquellos dichos o palabras proceden del mismo y tienden a lo mismo; por lo que dice que los da señaladamente por la enseñanza de los maestros unánimemente concordes. Y como todos los doctores de la ley cristiana deben aspirar finalmente al vínculo de la caridad, deben estar

sententiis. Propter quod, Iacobi tertio [1]: *Nolite, fratres, plures magistri fieri;* quod quidem dicit, non prohibendo eos a doni scientiae communicatione, cum dicat Moyses, Numerorum undecimo [2]: *Quis tribuat, ut omnis populus prophetet, et det eis Dominus spiritum suum?* Et primae Petri quarto [3]: *Unusquisque, sicut accepit gratiam, in alterutrum,* etc.; sed hoc dicit ut non habeant varias sententias et peregrinas, sed omnes idem dicant, sicut primae ad Corinthios primo [4]: *Obsecro vos, fratres, per nomen Domini nostri Iesu Christi, ut id ipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata; sitis autem perfecti in eodem sensu et in eadem sententia.*

27. Nam dissentio sententiarum ortum habet a praesumtione, secundum illud Proverbiorum decimo tertio [5]: *Inter superbos semper iurgia sunt;* et parit confusionem, primae ad Timotheum ultimo [6]: *Si quis aliter docet et non acquiescit sanis sermonibus Domini nostri Iesu Christi et ei quae secundum pietatem est doctrinae, superbus est, nihil sciens, sed languens circa quaestiones et pugnas verborum; ex quibus oriuntur invidiae, contentiones, blasphemiae, suspiciones malae, conflictationes hominum mente corruptorum et qui veritate privati sunt.*

28. Quoniam ergo haec tria sunt, quae impediunt ad perceptionem veritatis, videlicet praesumtio sensuum et dissentio sententiarum et desperatio inveniendi verum, ideo his obvians Christus dicit: *Unus est magister vester, Christus.* Dicit, inquam, quod Christus est *magister,* ut de nostra scientia non praesumamus; dicit, quod *unus,* ne in sensu dissentiamus; dicit, quod *vester est,* paratus nobis assistere, ne desperemus, maxime cum ipse et sciat et possit nos docere, mittendo illum Spiritum de quo ipse dicit, Ioannis decimo sexto [7]: *Cum venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem.* Quod nobis praestare, etc.

EXPLICIT

[1] Vers. 1. Cf. *Hexaëm.*, coll. 1, n. 5, 8.
[2] Vers. 29. [3] Vers. 10. [4] Vers. 10.
[5] Vers. 10. Cf. quae contra spiritum contentionis dicuntur *Hexaëm.*, coll. 18, n. 3. [6] Vers. 3, 4, 5. [7] Vers. 13.

asimismo acordes en sus sentencias. Por eso dice Santiago: *No queráis muchos de vosotros, hermanos míos, hacer de maestros;* no que les prohiba la mutua comunicación del don de ciencia, pues dice Moisés: *¿Quién me diera que todo el pueblo profetizase y que el Señor concediese a todos su Espíritu?;* y en la primera de San Pedro: *Comunique cada cual al prójimo la gracia, según la que recibió...;* sino que dice aquello para que no haya sentencias disparatadas y peregrinas, antes todos convengan en lo mismo, según lo que se dice en la primera a los Corintios: *Os ruego encarecidamente, hermanos, por el nombre de Nuestro Señor Jesucristo, que todos tengáis un mismo lenguaje y que no haya entre vosotros cismas; antes bien, viváis perfectamente unidos en un mismo pensar y en un mismo sentir.*

27. El no estar acordes se origina de la presunción, según aquello de los Proverbios: *Entre los soberbios hay continuas reyertas,* y crea confusión, como dice la epístola primera a Timoteo: *Si alguno enseña de otra manera, y no abraza las saludables palabras de Nuestro Señor Jesucristo, y la doctrina que es conforme a la piedad, es un soberbio que nada sabe, sino que antes bien enloquece sobre cuestiones y disputas de palabras; de donde se originan envidias, contiendas, blasfemias, siniestras sospechas, alteraciones de hombres de ánimo estragado y privados de la luz de la verdad.*

28. Como sea, pues, que estas tres cosas, a saber: la presunción de los sentidos, la desavenencia en las sentencias y la desesperación de encontrar lo verdadero, son las que impiden percibir la verdad, Cristo sale al encuentro diciendo: *Vuestro único Maestro es Cristo.* Dice que Cristo es *Maestro,* para que no presumamos de nuestro saber; dice ser el *único,* para que no andemos desacordes en las sentencias, y dice *vuestro,* indicando que está pronto a asistirnos para que no desesperemos, ya que El quiere, y sabe, y puede enseñarnos enviando aquel Espíritu del que dice El mismo en San Juan: *Cuando venga el Espíritu de verdad, El os enseñará todas las verdades.* Que es la gracia...

DISCURSO
DE LA
EXCELENCIA
DEL
MAGISTERIO DE CRISTO
DEL
SERAFICO DOCTOR
SAN BUENAVENTURA

I N T R O D U C C I O N

No tenemos ningún dato extrínseco a este discurso que nos dé a conocer el tiempo, lugar y circunstancias en que fué pronunciado. Sin embargo, algo de esto podemos averiguar fijándonos en la estructura del mismo. Como podrá observar el lector, este sermón va precedido de dos textos de la Sagrada Escritura: el primero, que es el que corresponde a la materia de todo el sermón, es el *thema;* el segundo, que se refiere únicamente a la pequeña introducción o exordio del mismo, es el *prothema.* En la Edad Media, el *prothema* lo llevaban solamente aquellos sermones que se pronunciaban en un lugar eminente, ante un auditorio notable por su selección y en momentos solemnes. (Cf. Lecoy de la Marche: *La chaire française au moyen âge.* París, año 1868, p. 266). Según esto, la estructura de este sermón insinúa que fué predicado en París, como observan los Padres Editores (t. v, p. xxi, col. 2).

Hemos de observar también que el santo Doctor se dirige en este sermón a los Prelados, clérigos y religiosos: "Audiant reverenter clerici et praelati...; auscultent diligenter Religiosi sive Evangelii professores...". De una manera especial, respecto de los últimos, se entretiene ponderando las excelencias de la pobreza voluntaria, lo cual nos sugiere la presencia de los Religiosos Menores. Esto nos hace suponer un auditorio constituído por los dos cleros, en el cual el elemento regular estaba representado por los Frailes Menores. No creemos improbable que este discurso fuera pronunciado por el santo Doctor con motivo de algún acto oficial y solemne en el Estudio General de los Franciscanos en la Universidad de París.

Además de esto, los sermones de esta índole eran casi siempre *reportados,* y no pocas veces la *reportación* era después revisada y corregida por el mismo autor.

Podemos, pues, concluir de todo lo que antecede que el sermón que editamos a continuación fué probablemente

predicado en París, en el Estudio General de los Franciscanos, y *reportado* por un auditor que podría ser muy bien el mismo compañero que seguía al santo Doctor en sus viajes, al cual, ciertamente, debemos la conservación de muchos sermones que figuran hoy en la edición.

Comienza el santo Doctor recomendando la reforma del hombre, en cuanto a la parte concupiscible, por la elevación de los afectos; en la parte irascible, con la práctica de la humildad; en la ilustración del entendimiento, con el valor de las obras.

Tomando pie del texto de San Mateo (22,16), *Magister, scimus quia verax es et viam Dei in veritate doces,* propone la excelencia del magisterio de Cristo por las tres cualidades de la dignidad del oficio, la solidez de la doctrina y por la utilidad de sus enseñanzas.

La excelencia del magisterio de Cristo pone esta dignidad a tal altura que es El únicamente a quien le compete con toda propiedad el ser llamado único maestro entre los hombres. En efecto, el conocimiento humano no puede tener estabilidad y certeza sin las condiciones de inmutabilidad de la cosa conocida e infalibilidad en el entendimiento que conoce. La inmutabilidad de la cosa no puede, en manera alguna, radicar en el ser que tiene en su género propio, ni en cuanto tiene existencia en la mente, porque la cosa en este su doble modo de ser es mudable, voluble e incapaz de producir fijeza en el conocimiento. Para obtener este grado de estabilidad no queda otro camino más que acudir a la existencia inmutable que tiene la cosa en el Hijo de Dios, que es el arte eterno y la razón de todos los vivientes. De aquí se sigue necesariamente que las cosas conocibles no pueden tener inmutabilidad y fijeza sino en cuanto existen en el Verbo eterno. Nadie, pues, puede enseñar ni hacer conocibles las cosas si no es en el Hijo de Dios.

Por otra parte, para que alguien pueda enseñar, precisa la certeza e infalibilidad de parte del que conoce, la cual no puede venir de una luz que puede oscurecerse, cual es la luz de la inteligencia creada. Solamente en la luz indefectible, que es Cristo, podemos tener certeza de nuestro conocimiento. De aquí que solamente a Cristo le compete el oficio del magisterio, el cual es el principio fontal y origen de toda ciencia humana. Del mismo modo que de una fuente única proceden distintos riachuelos, la cual se multiplica en ellos sin menoscabo de su indefectibilidad, así de la única fuente eterna del único Maestro, Cristo, sin merma alguna de su indefectibilidad, nacen y se difunden las corrientes de las diversas ciencias.

Además de la ciencia infinita concurren en Cristo el poder de su palabra para enseñar lo que nos conviene y la eminencia de su santidad para merecer y edificar en las cosas de nuestra salud.

La plenitud de la ciencia en Cristo trae como consecuencia la solidez de su doctrina, por la cual se le debe prestar el firme asentimiento de nuestra fe. Esta doctrina se recomienda por la pureza de su intención, por la plena rectitud en su modo de enseñar y por la perfecta consonancia de sus obras con la santidad de su doctrina.

Con toda propiedad, pues, Cristo es el *camino* que debemos seguir por el ejemplo de su vida, la *verdad* que debemos buscar en las enseñanzas de su doctrina, la *vida* en la cual hemos de permanecer por el premio de la gloria.

Se recomienda, además, el magisterio de Cristo por la utilidad y provecho de su doctrina, que por su misma naturaleza atrae a sí las voluntades, depositando en El todo nuestro amor, y esto por tres motivos: primero, por la verdad respecto de las cosas que se han de creer, lo cual excluye la falsedad del error; segundo, por el atractivo de los bienes que nos promete, lo cual suprime la volubilidad de las cosas mundanas; tercero, por la energía y eficacia en los deberes que debemos cumplir, lo cual nos fortalece contra la flojedad de nuestro espíritu.

DE EXCELLENTIA MAGISTERII CHRISTI

Magister, scimus, quia verax es et viam Dei in veritate doces, Mattheaei vigesimo secundo [1].

Prothema.—*Disciplina tua ipsa me docebit.*

Quia solet interior homo corrumpi sive per amorum suavitatem respectu concupiscibilis, sive per honorum vanitatem respectu irascibilis, sive per verorum sublimitatem respectu rationalis; idcirco iure religiosi cuiuslibet integritas sufficienter describitur in verbis secundo loco propositis et quantum ad reformationem concupscibilis per nominis congruitatem, et quantum ad humiliationem irascibilis per muneris proprietatem, et quantum ad illustrationem rationalis per operis strenuitatem. Nominis ergo congruitas quantum ad reformationem concupiscibilis, ne contingat, ipsam obliquari, tangitur, cum praemittitur: *Disciplina;* muneris proprietas ad humiliationem irascibilis, ne contingat, ipsam elevari, tangitur, cum sequitur: *tua;* operis strenuitas ad illustrationem rationalis, ne contingat, ipsam obfuscari, tangitur, cum dicitur: *ipsa me docebit.* Ut ergo, carissimi, nostri sermonis propositio ad Dei laudem cunctis audientibus placeat et placendo cum mentis salute proficiat; deprecemur omnium bonorum largitorem, ut ipse sua gratia et pietate ad laudem et honorem Virginis gloriosae suae Matris faciat nos reformatos in concupiscibili, humiliatos in irascibili et lluminatos in ratonali, ut sic reformati in affectu, humiliati in effectu et illuminati in intellectu, possimus aliqua

[1] Vers. 16. Prothema *Ps.,* 17, 35.

EXCELENCIA DEL MAGISTERIO DE CRISTO

Maestro, sabemos que eres veraz y que enseñas el camino de Dios en verdad.

Protema. *Tu doctrina, ésa es la que me instruirá.*

Puesto que el hombre interior suele pervertirse, ya por el placer de los amores en cuanto a la parte concupiscible, ya por la vanidad de los honores en relación a la irascible, o bien por la sublimidad de las cosas verdaderas, respecto de la parte racional; por eso se nos describe, con razón y de manera suficiente, la integridad de cualquier hombre religioso en el texto citado en segundo lugar, bien por la congruencia del nombre en cuanto a la rectificación de la parte concupiscible, bien por la propiedad de la obligación en cuanto a la humillación de la irascible, bien por el valor de las obras en cuanto a la ilustración de la parte racional [1]. Se toca, pues, la congruencia del nombre, en cuanto a la rectificación de la concupiscible, cuando se dice en primer término: *Disciplina,* para que no se dé el caso de que se desvíe. Se toca la propiedad de la obligación para la humillación de la irascible, cuando se añade *tuya* o *tu,* para evitar que se exalte; y al decir: *esa es la que me instruirá,* se toca el valor de la obra para la ilustración de la parte racional, para que no suceda que ésta se ofusque. Así, pues, oh carísimos, para que la proposición de nuestro discurso guste a todos los oyentes para gloria de Dios, y gustándoles, aproveche para la santificación del alma, pidamos al dador de todos los bienes, para que con su gracia y piedad, en alabanza y honra de la Virgen, su gloriosa Madre, nos haga reformados en la concupiscible, humildes en la irascible e ilustrados en la racional, para que así, reformados en el afecto, humildes en el efecto e ilustrados en el entendimiento, poda-

[1] Cf. Lexicon : *Potencias del alma.*

proferre in medium, quae sint ad laudem et gloriam Domini nostri Iesu Christi et consolationem animarum nostrarum. Amen.

Magister, scimus, quia verax es, etc.

Quia maiori laude attestatur non solum commendari ab amicis, verum etiam ab inimicis, ideo non debet nos movere, quod in Evangelio miseri Iudaei ipsam Veritatem, Dominum nostrum, ore confitentes, non tamen corde diligentes, extollant, cum dicant in verbo proposito: *Magister, scimus, quia verax es,* etc. In quo quidem verbo extollunt et commendant Christum: primo, ab officii dignitate; secundo, a dicti soliditate; tertio, a documenti utilitate. Ratione primi est humiliter reverendus; ratione secundi, firmiter credendus; ratione tertii, sinceriter diligendus. Primo, inquam, extollunt et commendant eum a venerabili dignitate officii, cum dicunt: *Magister;* secundo, a credibili soliditate dicti, cum subdunt: *scimus, quia verax es;* tertio, ab amabili utilitate documenti, cum subinferunt: *et viam Dei in veritate doces.*

I. Dicunt ergo Iudaei: *Magister,* ubi primo commendatur Christus a dignitate officii, propter quam est humiliter reverendus. Ista dignitas venerabilis officii Dei nostri apparet propter tria, quae excellenti modo habet in ipso. Nam primo habet luculentiam claritatis scientiae in cognoscendo infallibiliter; secundo, efficaciam virtuositatis facundiae in exprimendo utiliter; tertio, eminentiam sanctitatis vitae in merendo salubriter. Et haec tria sunt necessaria cuilibet docenti et praedicanti, scilicet scientia regulans, facundia exprimens et vita utrumque confirmans. Nam docere sive praedicare sine scientia regulante est periculosum, sine facundia exprimente est infructuosum et sine vita utrumque confirmante est ignominiosum.

Primo igitur, Christus tanquam excellens magister ratione dignitatis officii est humiliter reverendus, qua habet luculentiam claritatis in cognoscendo infallibiliter, ratione cuius per excellentiam dicitur de ipso, Matthaei vigesimo tertio[1]: *Nec vocemini magistri super terram; quia magister vester unus est, Christus.* Unde nullus debet vocari et

[1] Vers. 9 seqq.

mos presentaros algunas cosas, que resulten en alabanza y gloria de Nuestro Señor Jesucristo y para consuelo de nuestras almas. Amen.

Maestro, sabemos que eres veraz, etc.

Por cuanto se dice con mayor alabanza que uno es celebrado no sólo por los amigos, sino también por los enemigos, por eso no nos debe impresionar que en el Evangelio los miserables judíos, confesándole de palabra, pero no amándole de corazón, ensalcen a la misma Verdad, Nuestro Señor, al decir en el texto citado: *Maestro, sabemos que eres veraz,* etc.

Con estas palabras efectivamente ensalzan y celebran a Cristo: primero, por la dignidad del oficio; segundo, por la solidez de la doctrina; tercero, por la utilidad del documento. En razón de lo primero se le debe reverenciar humildemente, en razón de lo segundo se le debe creer firmemente, en razón de lo tercero se le ha de amar sinceramente. Digo, pues, que en primer lugar le ensalzan y celebran con la venerable dignidad del oficio diciendo: *Maestro;* en segundo lugar, con la creíble solidez de la doctrina, añadiendo: *sabemos que eres veraz;* en tercer lugar, por la amable utilidad del magisterio al proseguir: *y enseñas el camino de Dios en verdad.*

I. Dicen, pues, los judíos: *Maestro,* en cuya palabra primeramente es celebrado Cristo por la dignidad del oficio, por la cual se le ha de reverenciar humildemente. Esta venerable dignidad del oficio de nuestro Dios se manifiesta en tres cosas que de modo excelente tiene en El mismo. Porque, primeramente, tiene el brillo de la claridad de la ciencia en el conocer infaliblemente; en segundo término tiene la eficacia de la energía de la facundia en el decir útilmente; en tercer lugar tiene la eminencia de la santidad de la vida en el merecer santificadoramente. Estas tres condiciones son necesarias a cualquiera que enseñe o predique, a saber: ciencia reguladora, facundia que la manifieste y vida que confirme las dos cosas. Porque es peligroso enseñar o predicar sin ciencia reguladora, es infructuoso enseñar o predicar sin facundia manifestadora del saber y es cosa ignominiosa el enseñar o predicar sin vida que confirme ambas cosas.

Así, pues, en primer lugar, se ha de reverenciar humildemente a Cristo, como excelente maestro por razón de la dignidad del oficio, porque tiene el brillo de la claridad en el conocer infaliblemente, por cuya razón se dice de El por excelencia en el capítulo veintitrés de San Mateo: *Ni os llaméis maestros, porque uno es vuestro Maestro, Cristo.* De ello

dici magister nisi solus Christus. Et ratio est, quia nullus potest docere, res esse scibiles alteri, nisi sit immutabilitas ex parte scibilis, certitudo sive infallibilitas ex parte scientis[1]. "Omne enim, quod scitur, secundum Philosophum[2], necessarium est in se sine mutabilitate, et certum est ipsi scienti. Tunc scimus, cum causam arbitramur cognoscere, propter quam res est, et scimus, quoniam ipsius est causa, et quoniam impossibile est aliter se habere". Ex parte enim creaturae cuiuscumque non est immutabilitas. Unde cum res habeant esse in proprio genere et humana mente et in aeterna ratione[3], et earum esse sit mutabile primo et secundo modo, eo quod omne creatum vertibile, et immutabilitas solum sit in Filio Dei, qui est ars et ratio omnium viventium; necessario sequitur, quod res scibiles nullo modo habeant immutabilitatem, nisi prout sunt in Verbo aeterno: ergo nullus potest docere nec etiam facere, res fore scibiles vere, nisi adsit Filius Dei.—Secundo, ad hoc, ut aliquis possit docere, requiritur certitudo et infallibilitas ex parte scientis, quae non potest esse ex ea luce, quae potest obfuscari; et talis est lux intelligentiae creatae. Et hoc est quod dicit Augustinus[4]: "Nam, sicut terra, nisi luce illustrata, videri non potest; sic quae in disciplinis traduntur, quae quisquis intelligit verissima esse nulla dubitatione concedit, credendum est, ea non posse intelligi, nisi a Christo, sole spirituali illustrentur". Merito igitur soli Christo et non alii attribuenda est auctoritas officii, ut singulariter unus Magister dicatur, eo quod ipse est fontale principium et origo cuiuslibet scientiae humanae. Unde sicut unus est sol, tamen multos radios emittit, sic ab uno Magistro, Christo, sole spirituali, multiformes et diversae scientiae procedunt; et quemadmodum multiplices et distincti rivuli ab uno fonte egrediuntur, unus tamen est fons qui in tot rivulos sine sui defectibilitate [se] multiplicat, sic ab uno fonte aeterno, ab uno Magistro, Christo, sine sui defectibilitate egrediuntur rivuli diversarum scientiarum.

Secundo, Christus habet virtuositatem facundiae in exprimendo utiliter, sicut patuit in ratione quam fecit legisperitis, Matthaei vigesimo secundo[5]: *Interrogavit eum unus*

---

[1] Cf. Bonavent., t. v *De scientia Christi*, q. 4 in conclusione, et Sermo *Christus omnium Magister*, n. 7, 9.
[2] Aristot., I *Poster.*, c. 2 et c. ultimo; VI *Ethic.*, c. 3, 6, et I *Physic.*, text. I.
[3] Cf. *Breviloq.*, Prolog., § 3, n. 2, et August., VI *De Trinitate*, c. 10, n. 11.
[4] *Soliloq.*, I, c. 8, n. 15. [5] Vers. 35-37.

se concluye que ninguno debe ser llamado y decirse maestro sino sólo Cristo. Y la razón es porque ninguno puede enseñar que las cosas puedan ser sabidas de otro si no hay inmutabilidad de parte de la cosa que se ha de saber y certeza o infalibilidad de parte del que sabe. "Porque, según el Filósofo, lo que se sabe es necesario en sí, sin mutabilidad, y es cosa cierta para el que lo sabe. Pues entonces sabemos las cosas cuando juzgamos que conocemos la causa por la cual es la cosa, y sabemos que es causa de la misma, y que es imposible que sea otra manera". Puesto que de parte de la criatura, cualquiera que sea, no hay inmutabilidad. Por donde, teniendo las cosas el ser en su propia especie, y en la mente humana, y en la razón eterna, y su ser sea mudable en el primero y segundo modo, porque todo lo creado es vertible y la inmutabilidad sólo existe en el Hijo de Dios, que es el arte[1] y la razón de todos los seres vivientes, necesariamente se sigue que las cosas conocibles de ningún modo tienen inmutabilidad si no es del modo que existen en el Verbo[2] eterno; por consiguiente, ninguno puede enseñar ni tampoco hacer que las cosas sean verdaderamente conocibles si no media el Hijo de Dios. En segundo lugar para esto, que alguno pueda enseñar, se requiere certeza e infalibilidad de parte del que sabe, la cual no puede venir de la luz que puede oscurecerse, y de esta clase es la luz de la inteligencia creada. Y esto mismo es lo que enseña San Agustín: "Porque así como la tierra no se puede ver si no está iluminada por la luz, de la misma manera las verdades que se enseñan en las ciencias, las que cada uno comprende, concede que son verdaderísimas sin ningún género de duda; hay que creer que éstas no pueden ser entendidas si no están iluminadas por Cristo, que es el sol espiritual". Con razón, pues, a solo Cristo y a ningún otro se ha de atribuir la autoridad del oficio, de modo que singularmente se llame el único Maestro, por cuanto El es el fontal principio y el origen de cualquier ciencia humana. Por donde, así como uno solo es el sol, y, sin embargo, despide muchos rayos, así multiformes y diversas ciencias proceden del único Maestro, Cristo, que es el sol espiritual; y de la misma manera que muchos y distintos arroyuelos salen de una fuente, con ser ésta una sola que se multiplica sin mengua propia en tantos riachuelos, del mismo modo, sin mengua de sí, salen los riachuelos de las diversas ciencias de la única fuente eterna, del único Maestro: Cristo.

En segundo lugar, Cristo tiene el poder de la facundia en el hablar útilmente, como se vió en la contestación que dió a

---

[1] Cf. Lexicon : *Arte.*
[2] Cf. Lexicon : *Verbo.*

ex eis, legis doctor, tentans eum: Magister, quod est mandatum magnum in Lege? Ait illi Iesus: Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo et in tota anima tua et in tota mente tua.—Miseri Iudaei ipsam veritatem confitentes nec tamen ea diligentes, veniunt ad eum et interrogant, non desiderio addiscendi, sed studio tentandi; et quia quaestionem bonam proponebant, quamvis earum malitia non exigeret, rationem veram audire meruerunt: *Diliges Dominum Deum tuum,* etc. Quod exponit sic Augustinus [1]: "*Ex toto corde tuo,* id est intellectu sine errore, *ex tota anima tua,* id est voluntate sine contradictione, *ex tota mente tua,* id est memoria sine oblivione".

Tertio, Christus habuit eminentiam sanctitatis vitae in merendo, vel aedificando salubriter: de hoc dicitur, Ioannis decimo tertio [2]: *Si ego, Dominus et Magister, lavi pedes vestros, et vos debetis alter alterius lavare pedes. Exemplum enim dedi vobis, ut, quemadmodum ego feci vobis, ita et vos faciatis.* Magna humilitas est ministrare superiori, maior pari, sed maxima et perfecta inferiori: ergo Dominus noster ad hoc voluit sumere infirmitatem humani generis, ut in ea doceret exemplum omnimodae perfectionis, omnis iustitiae et perfectae humilitatis, quando voluit ministrare inferiori lavando pedes rusticorum et piscatorum. Unde Augustinus [3]: "Habemus humilitatis exemplum, superbiae medicamentum; erubescat ergo membrum esse superbum, cum caput sit humile". Et quia illud exemplum dignum est imitatione, ideo dicitur, Lucae sexto [4]: *Perfectus autem omnis erit, si sit sicut magister eius.*

II. Secundo, in verbo proposito commendatur Christus a dicti soliditate, propter quam est firmiter credendus, cum subdit: *quia verax es.* Est igitur Christus firmiter credendus ratione suae veritatis triplici de causa: primo quia habet veritatem purae intentionis in cordis cogitatione; secundo, quia habet veritatem rectae locutionis in oris eruditione; tertio, quia habet veritatem honestae conversationis in operis ostentione.

Primo, credendum est Christo, quia habet veritatem purae intentionis in cordis cogitatione; unde, Proverbiorum octa-

---

[1] *Serm. 108,* in appendice (alias 53 de Tempore); *De spiritu et anima* (inter opera August.), c. 35. Cf. etiam Innocent. III, *Serm.* V, *in Communi de uno Martire,* et Bonav., t. VIII, p. 125, nota 1.
[2] Vers. 14.
[3] *Serm. 304* (alias 37 de Diversis), c. 3, n. 3.
[4] Vers. 40.

los doctores de la ley en el capítulo veintidós de San Mateo: *Le preguntó uno de ellos, que era doctor de la ley, tentándole: Maestro, ¿cuál es el gran mandamiento en la ley?* Jesús le dijo: *Amarás al Señor tu Dios de todo tu corazón, y de toda tu alma, y de todo tu entendimiento.* Los miserables judíos, que confesaban la misma verdad, y que, sin embargo, no la querían, se llegan a El y le preguntan no con ánimo de aprender, sino con resolución de probarle; y puesto que le proponían una cuestión buena, merecieron oír una verdadera contestación, a pesar de no merecerla su malicia: *Amarás al Señor tu Dios,* etc. San Agustín explica esto de la siguiente manera: "*De todo tu corazón,* es decir, con el entendimiento sin error; *de toda tu alma,* esto es, con la voluntad sin contradicción; *de todo tu entendimiento,* a saber: con la memoria sin olvido".

En tercer lugar, Cristo tuvo la eminencia de la santidad de vida en el merecer o en el dar ejemplo santificador. Acerca de esto se lee en el capítulo diecinueve de San Juan: *Pues si yo, el Señor y el Maestro, os he lavado los pies, vosotros también debéis lavaros los pies los unos a los otros, porque os he dado ejemplo para que, como yo lo he hecho con vosotros, vosotros lo hagáis de igual manera.* Grande humildad es servir a un superior; mayor, servir a un igual; pero grandísima y perfecta, servir a un inferior. Luego Nuestro Señor quiso tomar la enfermedad del género humano con este fin para enseñarnos por ella el ejemplo de omnímoda perfección, de toda justicia y de perfecta humildad, cuando se puso a servir al inferior lavando los pies de rústicos y de pescadores. Por ello exclama San Agustín: "Tenemos el ejemplo de humildad, que es el medicamento contra la soberbia; en consecuencia, avergüéncese el miembro de ser soberbio cuando es humilde la cabeza". Y por cuanto este ejemplo es digno de imitación, por eso se dice en el capítulo sexto de San Lucas: *Y será perfecto todo aquel que fuere como su Maestro.*

II. En segundo término, en el texto citado, es celebrado Cristo por la solidez de su palabra, por la cual se le ha de creer firmemente, añadiendo: *porque eres veraz.* Así, pues, se ha de creer firmemente a Cristo en razón de su verdad por tres causas: la primera, porque tiene la verdad de la pura intención en el pensamiento de su alma; la segunda, porque tiene la verdad de la recta palabra en la expresión de su lengua; la tercera, porque tiene la verdad de la vida honesta en sus obras.

Respecto de la primera causa se ha de creer a Cristo porque tiene la verdad de la pura intención en el pensamiento

vo[1]: *Veritatem meditabitur guttur meum, et labia mea detestabuntur impium.—Guttur meum,* non materialis carnis, cum ad illud non pertineat meditari, sed scrutinii spiritualis; *meditabitur veritatem,* per simplicitatem intentionis, rectitudinem cogitationis et puritatem affectionis, relinquendo omnem falsitatem vitiositatis et deceptionis, ut sit cor rectum et bene ordinatum; *et labia mea detestabuntur impium,* per rectitudinem veri; qua rectitudine zeli carent illi qui, accipiendo personas, maxima peccata illorum quos carnaliter et private diligunt, non detestantur, immo excusant et alleviant, sed minima peccata aliorum, qui eis displicent, incusant et aggravant. Quod magnum, immo maximum peccatum perversitatis iustus David profitetur non esse in se, cum dicit[2]: *Iustitiam tuam non abscondi in corde meo, veritatem et salutare tuum dixi.*

Secundo, credendum est Christo, quia habet veritatem rectae locutionis in oris eruditione; et hoc testatur ipsa Veritas, Ioannis octavo[3]: *Quis ex vobis arguet me de peccato? Si veritatem dico vobis, quare non creditis mihi?,* inquit ipse Christus.—*Quis ex vobis arguet me de peccato?,* quasi diceret: nullus, propter immunitatem culpae totalis et honestatem vitae et perfectionem scientiae. Nam sine peccato [est] conceptus, quia sine virili semine, sed Spiritus sancti virtute; sine peccato natus, quia sanctitate gratiae repletus; sine peccato conversatus, eo *quod peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore eius*[4]. *Si veritatem dico vobis.* propter plenitudinem scientiae, qua non possum fallere nec falli, *quare non creditis mihi* per intellectus captivationem?, quasi diceret: cum praedicatio alicuius non debeat contemni nisi ratione multitudinis culpae, aut ratione dehonestatis vitae, aut ratione simplicitatis ignorantiae. Cum ergo habeam immunitatem culpae, perfectionem vitae et plenitudinem scientiae; deberetis credere, quia *in hoc natus sum et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati,* secundum illud Ioannis decimo octavo; contra aliquos qui malunt studere carnali amicitiae et magnatibus placere quam assistere veritati et iustitiae, ad hoc ut eleventur et honorentur, cum certe gloriosius sit deiici cum veritate, quam magnificari cum falsitate.

Tertio, credendum est Christo propter veritatem hones-

[1] Vers. 7.
[2] *Ps.,* 39, 11.
[3] Vers. 46.
[4] 1 *Petr.,* 2, 22.—Sequitur *Ioan.,* 18, 37

de su alma. Por esto se dice en el capítulo octavo de los Proverbios: *Verdad meditará mi garganta, y mis labios detestarán al impío. Mi garganta,* no la garganta material, puesto que a ésta no le incumbe el meditar, sino la del raciocinio espiritual; *Verdad meditará* por la simplicidad de la intención, por la rectitud del pensamiento y por la pureza del afecto, dejando toda falsedad de defecto y de engaño para que el corazón sea recto y bien ordenado; *y mis labios detestarán* al impío por la rectitud de la verdad; de esta rectitud de celo carecen los que, aceptadores de personas, no detestan, antes bien, excusan y atenúan los grandísimos defectos de aquellos a quienes aman carnal y privadamente, y acusan y agrandan los pequeños defectos de aquellos que no son de su simpatía. El justo David protesta de no tener él este gran pecado o, mejor dicho, máximo pecado de perversidad, diciendo: *No escondí tu justicia en mi corazón; publiqué tu verdad y la salvación que de ti viene.*

Con relación a la segunda causa hay que creer a Cristo, porque tiene la verdad de la recta locución en la expresión de su lengua, lo cual atestigua la misma Verdad en el capítulo octavo de San Juan: *¿Quién de vosotros me convencerá de pecado? Si os digo la verdad, ¿por qué no me creéis?,* dijo el mismo Cristo. *¿Quién de vosotros me convencerá de pecado?;* como si dijera: nadie, por la inmunidad de toda culpa, y por la honestidad de la vida, y por la perfección de la ciencia. Porque fué concebido sin pecado, puesto que fué concebido no por semen varonil, sino por virtud del Espíritu Santo; nació sin pecado porque nació repleto de la santidad de la gracia[1]; vivió sin pecado porque no *hizo pecado ni fué hallado engaño en su boca. Si os digo verdad,* a causa de la plenitud de la ciencia, en la cual no puedo engañar ni engañarme, *¿por qué no me creéis* cautivando vuestro entendimiento?, como si dijera: puesto que la predicación de uno no debe ser despreciada si no es por razón de la multitud de culpa, o por razón de la vida deshonesta, o por razón de la simplicidad de la ignorancia. Por consiguiente, teniendo la inmunidad de culpa, la perfección de vida y la plenitud de ciencia, deberíais creerme, pues *para esto nací y para esto vine al mundo, para dar testimonio de la verdad,* conforme a lo del capítulo dieciocho de San Juan; esto va contra aquellos que prefieren cultivar la amistad carnal y complacer a los magnates a ponerse del lado de la verdad y de la justicia, con el fin de ser elevados y honrados, cuando ciertamente es más glorioso ser desechado con verdad que ser encumbrado con falsedad.

Respecto de la tercera causa, se ha de creer a Cristo

[1] Cf. Lexicon: *Gracia.*

tae conversationis in operis ostentione; unde Ioannis decimo quarto[1]: *Ego sum via et veritas et vita.* Quia, secundum Bernardum[2], "ardere est parum, lucere vanum, sed utrumque perfectum"; ideo Christus, in quo est omnimoda perfectio, inquit: *Ego sum via,* in exemplo per honestatem vitae; *et veritas,* in documento per claritatem sapientiae; *et vita,* in praemio per aeternitatem gloriae. Et sic est Christus via, per quam vis ire per exemplum vitae; et veritas, quam vis invenire per documentum doctrinae; et vita, in qua vis manere per praemium gloriae; et ita exponit beatus Augustinus[3], qui super hunc locum ita dicit: "Christus est via ad gradiendum, veritas ad inveniendum et vita ad permanendum".

III. Dicit ergo: *Magister, scimus, quia verax es;* et sequitur: *et viam Dei in veritate doces;* ubi, tertio, Christus commendatur ab utilitate dicti, propter quam sinceriter est diligendus. Unde Christus sinceriter est diligendus ratione utilitatis istius documenti propter triplicem rationem, eo quod docet: primo, veraciter respectu credendorum; secundo, delectabiliter respectu promissorum; tertio, efficaciter respectu operandorum. Per primum excluditur erroris falsitas; per secundum, orbis volubilitas; per tertium, cordis tepiditas.

Primo, docet Christus veraciter respectu credendorum contra erroris falsitatem; de hoc dicitur in Psalmo[4]: *Dirige me in veritate tua et doce me, quia tu es Deus, salvator meus, et te sustinui tota die.* Fidelis Propheta David inquit in persona veri poenitentis: *Dirige me,* per omnis erroris amotionem. Nam ille bene dirigitur, qui omnem errorem tam intellectus in credendo quam affectus in diligendo et etiam effectus in operando a se excludit; *in veritate tua,* per divini splendoris infusionem, ut, amota pravitate erroris devii, introducatur habitus virtutis fidei; unde divina veritas nihil aliud est quam divinus splendor fidei; *et doce me,* praedicationis sive lectionis eruditionem; *quia tu es Deus,* creando per potentiam, et ideo admirandus humiliter; *salvator meus,* redimendo per clementiam, et ideo diligendus sinceriter; *et te sustinui,* serviendo per obedientiam diligen-

[1] Vers. 6. [2] *Serm. in Navitate Ioan. Bapt.*, n. 3.
[3] *Serm. 142* (alias 54 *De verbis Domini)*, n. 1: «*Ego sum,* inquit, *via et veritas et vita,* tanquam diceret: Qua vis ire? *Ego sum via.* Quo vis ire? *Ego sum veritas.* Ubi vis permanere? *Ego sum vita.*» Cf. etiam *In Ioan. Evangelium*, tr. 69, n. 1 seqq.
[4] *Ps.*, 24, 5.

por la verdad de la vida honesta manifestada en sus obras; de aquí lo del capítulo catorce de San Juan: *Yo soy el camino y la verdad y la vida.* Por cuanto en sentir de San Bernardo, "sólo arder es poca cosa; sólo brillar es cosa vana; pero las dos cosas a la vez es cosa perfecta"; por este motivo, Cristo, en quien se halla la omnímoda perfección, dijo: *Yo soy el camino,* en el ejemplo por la honestidad de vida; *y la verdad,* en la doctrina por la claridad de la sabiduría, *y la vida,* en el premio por la eternidad de la gloria. Y de esta manera Cristo es el camino por el cual quieres caminar por el ejemplo de vida, y la verdad que quieres encontrar en la enseñanza de la doctrina, y la vida, en la que quieres quedarte por el premio de la gloria; y de esta forma lo exposita San Agustín, quien sobre este texto dice de esta manera: "Cristo es el camino para andar, la verdad para encontrarla y la vida para quedarse en ella".

III. Dice, pues: *Maestro, sabemos que eres veraz;* y prosigue: *y que enseñas el camino de Dios en verdad;* en estas palabras se recomienda en tercer lugar a Cristo por la utilidad de su palabra, por la cual ha de ser amado sinceramente. Por este motivo Cristo ha de ser amado sinceramente a causa de la utilidad de su enseñanza por tres motivos, puesto que enseña: primero, verazmente respecto de lo que hay que creer; segundo, deleitablemente con relación a sus promesas, y en tercer lugar, eficazmente en cuanto a las obras que hay que hacer. Por lo primero se excluye la falsedad del error; por lo segundo, la volubilidad del mundo; por lo tercero, la tibieza del corazón.

En cuanto a lo primero, Cristo enseña verazmente respecto de lo que hay que creer contra la falsedad del error; acerca de esto se dice en el Salmo: *Enderézame en tu verdad y enséñame, porque tú eres Dios mi Salvador y te he esperado todo el día.* El fiel profeta David dijo en persona del verdadero penitente: *Enderézate* por la remoción de todo error, puesto que aquel está bien dirigido que se halla libre de todo error, así del entendimiento en el creer como del afecto en el amar y aun de faltas en el obrar. *En tu verdad,* por la infusión del divino esplendor, para que, removida la pravedad del error, que desvía, entre el hábito de la virtud de la fe, porque la verdad divina no es otra cosa más que el divino esplendor de la fe; *y enséñame* la erudición de la predicación o de la lectura, *porque Tú eres Dios,* creando por tu omnipotencia, y, por lo tanto, digno de ser admirado con humildad; *mi Salvador,* redimiendo por tu clemencia, y, por consiguiente, digno de ser amado sinceramente. *Y te he esperado,* sirviéndote diligentemente por la

ter; *tota die,* continuando per perseverantiam finaliter. Hoc autem perfectum documentum commendat sanctus David, cum dicebat[1]: *Beatus homo, quem tu erudieris, Domine, et de lege tua docueris eum.*

Secundo, docet delectabiliter respectu promissorum contra orbis volubilitatem sive delectabilitatem; et de hoc dicitur, Matthaei quinto[2]: *Aperiens os suum, docebat eos, dicens: Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum.* Audiant reverenter clerici et praelati, qui se discipulos Christi gloriantur, unde christiana doctrina sumat exordium; auscultent diligenter Religiosi sive Evangelii professores, quale sit evangelicae perfectionis fundamentum. *Beati,* inquit, *pauperes spiritu;* et propter hoc paupertas, quae ab omnibus saeculariter viventibus cum timore fugitur, a viris perfectis cum honore vel amore suscipitur et debet suscipi, eo quod tanquam primarium fundamentum evangelicae doctrinae in praesenti perficit et consummat; propter quod dicit: *Beati, pauperes spiritu;* et tanquam perfectum complementum christianae vitae in futuro magnificat; ideo subdit: *quoniam ipsorum est regnum caelorum.* O sacratissima virtus et omni laude dignissima paupertas! quis tibi valeat dignas gratiarum laudes impendere, quae solo tuo commercio terrenos et miseros homines ad tantam honoris excellentiam extollis, ut eos heredes regni caelorum instituas? Exponitur tamen hoc verbum: *Beati, pauperes spiritu,* dupliciter: primo, nihil se reputare; et sic pauperes spiritu sunt veri humiles, qui non habent inflatum spiritum, sed quasi nihil in spiritualibus se esse reputant. Vel secundo: pauperes spiritu, id est voluntarie non coacte, qui renuntiaverunt rebus mundanis, non coacti necessitate, sed ducti voluntate, ut, amota avaritia, quae est radix omnium malorum[3], inseratur paupertas, quae est primarium fundamentum omnis boni. Ratione huius veri documenti convenit Christo illud Malachiae secundo[4]: *Lex veritatis fuit in ore eius.*

Tertio, docet efficaciter respectu operandorum contra cordis tepiditatem; propter quod dicitur in Psalmo[5]: *Docebit mites vias suas.* Viae Domini sunt bonae operationes, quas Christus in hoc mundo corporaliter exercuit, quae nomine viarum appellantur, eo quod, sicut per viam graditur

[1] *Ps.,* 39, 12.
[2] Vers. 2 seq.
[3] 1 *Tim.,* 6, 10.
[4] Vers. 6.
[5] *Ps.,* 24, 9.

obediencia; *todo el día,* prosiguiendo hasta el fin por la perseverancia. Y el santo profeta David acaba recomendando esta perfecta enseñanza al decir: *Bienaventurado el hombre a quien Tú, oh Señor, instruyeres y le enseñares tu ley.*

En cuanto a lo segundo, enseña deleitablemente respecto de las promesas en contra de la volubilidad o deleitabilidad del mundo; y con relación a esto se lee en el capítulo quinto de San Mateo: *Y abriendo Jesús su boca, les enseñaba diciendo: Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos.* Oigan con reverencia los clérigos y prelados que se glorían de ser discípulos de Cristo, de donde principia la doctrina cristiana; oigan con diligencia los religiosos o profesores del Evangelio cuál es el fundamento de la perfección evangélica. Dijo: *Bienaventurados los pobres de espíritu;* y por este motivo la pobreza, que es rechazada con temor por todos los que viven mundanalmente, es tomada y debe ser tomada por los hombres perfectos con honor y con amor, porque como fundamento primario de la doctrina evangélica perfecciona y consuma en la santidad en la presente vida, por lo que dice: *Bienaventurados los pobres de espíritu;* y la engrandece como perfecto complemento de la vida cristiana en lo venidero; por lo cual añade: *porque de ellos es el reino de los cielos.* ¡Oh pobreza, virtud sacratísima y muy digna de toda alabanza!, ¿quién puede rendirte digno hacimiento de gracias, pues que sólo con tu adquisición levantas a los hombres terrenos y miserables a tan grande excelencia de honor que los haces herederos del reino de los cielos? Sin embargo este texto, *Bienaventurados los pobres de espíritu,* se explica de dos maneras: primera, tenerse por nada; y en este sentido son pobres de espíritu los verdaderos humildes, que no tienen hinchado el espíritu, sino que se consideran ser como nada en las cosas espirituales. O la segunda: los pobres de espíritu, esto es, los pobres que renunciaron voluntaria, no obligadamente, a los bienes del mundo, no obligados por la necesidad, sino guiados por la voluntad, para que, arrancada la avaricia, que es la raíz de todos los males, se plante la pobreza, que es el fundamento primario de todo el bien. Por razón de esta verdadera enseñanza conviene a Cristo lo del capítulo segundo de Malaquías: *Ley de verdad hubo en su boca.*

Respecto de lo tercero, enseña eficazmente en cuanto a las obras en contra de la flojedad del corazón; por esto se dice en el Salmo: *Enseñará a los apacibles sus caminos.* Los caminos del Señor son las buenas obras, que Cristo ejercitó corporalmente en este mundo, las cuales son designadas con el nombre de caminos, porque así como el hombre va

homo ad propriam civitatem, sic per bonam operationem perducitur homo ad caelestem patriam. Has vias docet Dominus mites, interius neminem despiciendo, et humiles, exterius neminem offendendo, iuxta suum testimonium, Matthaei undecimo[1]: *Discite a me, quia mitis sum et humilis corde,* quando suo exemplo erudiuntur ad bene operandum. Nam "omnis Christi actio est nostra instructio"[2]. Rogemus ergo Dominum, etc.

[1] Vers. 29.

[2] August., *De vera Religione,* c. 16, n. 32: «Tota vita eius in terris... disciplina morum fuit.» Et *Serm.* 75 (alias 22 de Diversis), c. 2, n. 2: «In omnibus, quae fecit Dominus, admonet nos, quemadmodum hic vivamus.»

por el camino a su propia ciudad, así el hombre por las buenas obras va a la patria celestial. Estos caminos enseña Dios a los apacibles, que interiormente no desprecian a nadie, y a los humildes, que exteriormente no ofenden a ninguno, conforme a su propio testimonio en el capítulo once de San Mateo: *Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón,* cuando con su ejemplo son instruídos para obrar bien. Pues que "todas las obras de Cristo son instrucciones para nosotros". Por lo tanto, roguemos al Señor...

LEXICON
BONAVENTURIANO

LEXICON BONAVENTURIANO

En este LEXICON incluímos aquellos términos o expresiones cuyo significado *peculiar* en los escritos de San Buenaventura pudiera necesitar alguna aclaración. En el texto castellano que precede van anotadas las llamadas a este LEXICON. Como varios de estos términos son muy frecuentes, no siempre les ponemos las llamadas, ya que le será fácil al lector recurrir por sí mismo al LEXICON en aquellos vocablos que, por su frecuente uso, quedan más grabados en la memoria.

Amado, co-amado: *Dilectus, condilectus* — Exigencia es de la caridad suma que uno ame a otro tanto como a sí mismo, ligándose ambos en amor mutuo de amistad. Donde hay, por consiguiente, caridad suma, hay un amante y un amado. Además, la caridad suma exige que un tercero quede asociado al amor mutuo entre el amante y el amado: es el co-amado. El Padre, el amante, en fuerza de la caridad infinita, comunica el ser divino a otro, a quien ama como a sí mismo: el Hijo, que es el amado. El Padre y el Hijo comunican la divinidad a otro tercero, a quien asocian al mutuo amor que se tienen: es el Espíritu Santo, es decir, el co-amado. ¡El Amante, el Amado, el Co-amado!... He aquí tres términos que aplicados al misterio trinitario lo ilustran *per viam caritatis*.

Aproximar: *Attingere* — Este término aplicado a las operaciones del conocimiento expresa en los escritos del santo Doctor tres cosas: el acto del conocimiento humano, el objeto del mismo y el inmediatismo en el conocimiento. En efecto: para el entendimiento humano, el conocer las reglas eternas y la moción de las mismas es no sólo el objeto por el cual conoce, sino también el objeto conocido, y esto por vía de experiencia respecto de su existencia o presencia en el entendimiento, y por vía de inducción respecto de su naturaleza.

Arte: *Ars* — Es el conocimiento de Dios en el Verbo en orden a la producción de las cosas, o sea la razón perfecta representativa en el Hijo de todo lo que el Padre puede producir y, de una manera especial, de todo lo que se ha propuesto hacer en su acción *ad extra*. El santo Doctor emplea también algunas veces este término en la significación de simple acto del conocimiento sin orden a la producción de las cosas.

Aspecto: *Aspectus* — Usase la expresión «aspectus mentis» (aspectos del alma) para designar

no facultades diversas, sino una misma facultad espiritual, que, informada de las disposiciones de la porción superior, va recorriendo los objetos más diferentes en su significación más profunda: las cosas creadas, en cuanto son signos y representaciones de Dios; y las divinas, en su trascendente puridad. El orden subjetivo de los *aspectus* corresponde al orden objetivo de los seres que se ponen a la consideración: la animalidad o sensualidad, a los seres corporales; el espíritu, a los seres espirituales; la mente, al ser divino. O también, si se doblan ambos órdenes: el sentido (sensus) se refiere a los objetos sensibles de los sentidos particulares y a los del sentido común; la imaginación (imaginatio), a los fantasmas o representaciones de lo sensible; la razón (ratio), a las razones universales abstractas de la potencia intelectiva; el entendimiento (intellectus), al alma misma o a las substancias espirituales separadas, o sea los ángeles; la inteligencia (intelligentia), a la co-intuición de Dios, y el ápice de la mente o la centellita de la sindéresis, a la fuerza amativa en orden a Dios. San Buenaventura llama también a estos *aspectus* del alma «gradus potentiarum animae» (grados de las potencias del alma).

Bienaventuranzas: *Beatitudines* — Al igual que las virtudes y los dones, las bienaventuranzas son también hábitos gratuitos, ramificaciones de la gracia santificante. Las bienaventuranzas nos habilitan para los actos perfectísimos de la vida sobrenatural y divina.

Cabeza: *Caput* — Cristo se dice Cabeza porque de El se derivan a sus miembros, que somos nosotros, todos los carismas de la gracia junto con lo que el santo Doctor llama «sensus et motus», sensaciones y mociones. Propiamente hablando, el sentir y el moverse viene al organismo humano de la cabeza que lo corona. Recurriendo al sentido figurado, Cristo, Cabeza de la Iglesia, comunica a los miembros que la componen «sensus et motus», conocimiento y amor, la fe y la dilección, o sea la fe que obra por la dilección. Por aquí se ve fácilmente qué cosa sea la gracia de Cabeza o capital de que está adornada el alma de Cristo. Es la misma gracia de su humanidad, supositada en el Verbo, en cuanto tiene virtud y eficacia influyente respecto a los que son miembros suyos.

Co-intuición: *Cointuitio* — Conocimiento indirecto que el alma obtiene de Dios en los seres en cuanto son signos de Dios, en los efectos de la gracia o en las especies innatas del Ser divino.

Co-intuir: *Cointueri* — Cf. *Co-intuición.*

Concupiscencia: *Concupiscentia.* — Es uno de los efectos del pecado original. Más aún: queriendo armonizar a San Agustín con San Anselmo, el Doctor Seráfico ve el pecado original integrado por la privación de la rectitud debida y por la concupiscencia. Por lo demás, cosa sabida es que, según San Agustín, la concupiscencia, aunque venga del pecado y nos incline al pecado, no es en los bautizados por sí misma pecado alguno. Cf. *Síntoma.*

Conocimiento: *Cognitio* — San Buenaventura, en pos de San Agustín, emplea los términos «matutino» y «vespertino» aplicándolos al conocimiento. Y aun nos habla de un conocimiento llamado «diurno». El conocimiento matutino compete a los ángeles y a los hombres en cuanto conocen las cosas creadas en el arte eterno, es decir, en el Verbo; el conocimiento vespertino, en cuanto las conocen en su propio género o naturaleza, y el conocimiento diurno, en cuanto conocen no las cosas creadas, sino a Dios en sí mismo. Recurre también a la misma metáfora de la triple claridad del día—tarde, mañana, mediodía—para significar las tres maneras que tiene el alma de conocer las cosas creadas, en conformidad con su triple existencia: en sí mismas, en la inteligencia y en el arte eterna. Habla también con frecuencia el santo Doctor del conocimiento o noticia «excesiva», refiriéndose al que tiene la potencia intelectiva cuando, sobrepasándose a sí misma, tiende a Dios, objeto infinito que infinitamente la excede. Cf. *Exceso.*

Corrupción: *Corruptio* — Aplicada esta palabra a los efectos del pecado original, los designa todos en general. La corrupción de la humana naturaleza por el pecado de origen es vigorosamente afirmada por el Seráfico Doctor: se extiende a todas las potencias y fuerzas del alma, las cuales, por pecado hereditario, han quedado vulneradas hasta la medula. Cf. *Síntoma, Infección.*

Contemplación: *Contemplatio* — Término que aplicado a la espiritualidad bonaventuriana tiene dos sentidos bien diversos. El primero se refiere a la contemplación imperfecta o intelectual, y el segundo, a la contemplación perfecta o afectiva. La contemplación imperfecta resulta del don del entendimiento y de la bienaventuranza de los limpios de corazón, y se caracteriza por la admiración. Gradúase por la intensidad de la luz iluminadora o por la jerarquía de los objetos contemplados: contemplación de Dios por los vestigios y en los vestigios, por la imagen y en la imagen, por la luz y en la luz. Viene a coincidir con la especulación y la consideración, tomadas estas palabras según la terminología del santo Doctor. La contemplación imperfecta es la suspensión del discurso, no de la actividad intelectual. La contemplación perfecta o afectiva infusa es la meta de todo conocimiento y de toda actividad por iniciativa propia; es la verdadera sabiduría, que nos hace conocer a Dios experimentalmente. Es fruto directo del don de sabiduría y de la bienaventuranza de los pacíficos. Puede determinarse su concepto diciendo que es un conocimiento experimental de la suavidad divina que adquiere pasivamente, en el silencio de las facultades cognoscitivas en cuanto a todas sus operaciones naturales, por la unión inmediata y amorosa del alma con Dios. San Buenaventura llama a esta contemplación perfecta «reposo de la contemplación», «ocio de la contemplación», «exceso de la contemplación».

Deiforme: *Deiformis* — Este término indica el resultado de una acción divina por la cual el espíritu se acerca a Dios. Tiene varios grados o informaciones sucesivas: la de la naturaleza por la imagen divina impresa en nuestras facultades; la de la gracia, que nos da un parecido sobrenatural con Dios (cf. *Semejanza);* la de la gloria por la deiformidad en el sentido estricto de la palabra, que consiste precisamente en el *lumen gloriae.* Este término debe recibir un sentido más o menos pleno, según el contexto. Esta información se hace por el don de influencia. Cf. *Influencia.*

Dones: *Dona* — Tomados los dones en su sentido estricto, designan hábitos gratuitos que facilitan las potencias del alma, ha-

ciéndolas aptas y expeditas para los actos supererogatorios y de excelencia en la vida sobrenatural. Cf. *Facilitar*.

Ejemplar: *Exemplar* — Con este término se expresa la idea existente en Dios, no en cuanto es principio de conocimiento, sino en cuanto es el prototipo de todas las cosas, o sea en cuanto Dios las conoce, las expresa por sus semejanzas, las prevé y las dispone según estas semejanzas. A este *ejemplar* se refieren los vocablos de idea, verbo, arte, y razón. Este *ejemplar* se llama *idea* en cuanto prevé, se llama *verbo* en cuanto propone, se llama *arte* en cuanto realiza su designio, es *razón* en cuanto lo termina. Como todos estos términos designan una sola y misma cosa en Dios, el santo Doctor emplea con frecuencia unos por otros.

Encorvado: *Recurvus* — Con este vocablo se expresa un estado defectuoso del alma por el cual, perdida la derechura hacia lo alto en que Dios la creó, inclina su capacidad de conocer y amar hacia las cosas inferiores.

Entrar: *Intrare* — Entrar en nuestra alma, reentrar o volver a entrar en nosotros mismos y otras frases similares expresan la segunda jornada del alma en la subida a Dios por el conocimiento de sí misma.

Especie: *Species* — Esta palabra encierra tres significados: el de semejanza en el orden de las cosas; el ser principio de conocimiento en las operaciones intelectuales; el equivalente a la belleza (pulcritudo) en el orden estético. El más usual en San Buenaventura es este último.

Especies innatas: *Species innatae.* — Son las impresiones de las razones eternas en el alma, por las cuales ésta posee ciertos conocimientos, a cuya formación no contribuyen en nada las cosas exteriores venidas por los sentidos, o también los primeros principios para cuya manifestación se necesita la ayuda de las especies venidas de fuera. Tales son, por ejemplo, lo que es amar o temer a Dios. Se llaman también *hábitos innatos*.

Especulación: *Speculatio* — Acción de especular. Es operación del entendimiento. Operación puramente intelectual si no afecta a la potencia afectiva; arte, si se conecta con el efecto; sabiduría, si pasa al afecto. Esta especulación sapiencial que, inspirada por el amor, lleva a la unión del alma con Dios por amor es la que interesa a San Buenaventura. Se gradúa según los aspectos del alma—sentido, imaginación, razón, entendimiento, inteligencia y el ápice de la mente o la centellita de la sindéresis—y según la progresión objetiva de la consideración—*per vestigium, in vestigio, per imaginem, in imagine, per lumen, in lumine*—. Empieza por el *aspecto* del alma, llamado sentido, y pasando necesariamente por los demás aspectos llega a la sabiduría o noticia excesiva. Cf. *Aspecto, Sabiduría, Excesivo*. En los escritos del santo Doctor, la especulación aparece también con los nombres de contemplación o consideración.

Especular: *Speculare* — Contemplar o considerar a Dios o en las cosas creadas o en Sí mismo.

Espejo: *Speculum* — Este término tiene dos acepciones: se dice espejo exterior cuando nos referimos al mundo de las criaturas donde reverberan las divinas perfecciones. Espejo interior es nuestra propia alma, el cual es terso y pulido cuando está en posesión de todo género de virtudes (inferiores, medias y supremas).

Estar sellado: *Signari* — San Buenaventura habla de la luz de la Verdad eterna que está sellada en nuestra mente. Esta luz proviene de la Verdad eterna, pero no es la misma Verdad. Es una especie innata o noticia de Dios, impresa en nuestra mente de manera inmediata por el mismo Dios. En ella y por ella el alma lo contempla, aunque no le ve directamente en sí mismo.

Evo: *Aevum* — Es el estado de un ser sujeto a un modo de sucesión distinta de la que se realiza en el proceso temporal, por cuanto que en él no hay innovación ni ancianidad. Esta sucesión consiste en el ser recibido de Dios en su creación y continuado por la influencia permanente del Criador. En este sentido, este ser está en potencia respecto de Dios, lo cual es una verdadera sucesión, aunque sin innovación alguna. Tal es el ángel. Esta sucesión metafísica en la inmutabilidad del ser angélico admite otra sucesión en el cambio de sus afecciones, la cual tiene carácter temporal.

Excesivo: *Excessivus* — Adjetivo que modificando al sustantivo «amor», «noticia», «unción», etcétera, se refiere al acto místico: amor excesivo, noticia excesiva, unción excesiva... Cf. *Excesso*.

Exceso: *Excessus* — Término muy corriente en la mística de San Buenaventura. Designa el acto místico, refiriéndose tanto a la potencia intelectiva como a la afectiva. En cuanto dice relación al entendimiento indica el estado de tiniebla luminosa que le sobreviene de la clarísima excedencia del objeto infinito, que es Dios, al cual es llevado sobrepasándose a sí mismo. Y en cuanto se relaciona con la voluntad viene a significar el amor extático que, por la conmoción fortísima del Espíritu Santo, traslada totalmente el amante al Amado, y es el punto culminante de la subida del alma a Dios. Generalmente, la palabra «exceso» viene modificada y determinada por otra palabra, y así tenemos expresiones como éstas: exceso mental (mentalis excessus), exceso sobremental (supermentalis excessus), exceso de la contemplación (excessus contemplationis), exceso extático (extaticus excessus), etc. También viene la palabra «excessivus» adjetivada, uniéndose con el sustantivo correspondiente: amor excesivo (amor excessivus), noticia o conocimiento excesivo (notitia excessiva). Coinciden con estas expresiones las que siguen: excesos anagógicos (anagogici excessus), amor extático (amor extaticus), el sopor con exceso (sopor cum excessu), unión anagógica (anagogica unio).

Existir: *Esse* — Con frecuencia hallamos en San Buenaventura estas dos expresiones juntas: «esse» y «bene esse». «Esse», que se ha traducido por mero existir, indica la existencia de un ser en sus elementos suficientes y necesarios solamente. «Bene esse», en cambio, equivalente a perfecto existir, viene a significar la existencia de los seres en su colmada plenitud.

Expresión: *Expressio* — Con este término se indica la semejanza de una cosa engendrada en el entendimiento por un acto del conocimiento. La expresión, que es una semejanza engendrada y poseída, equivale al acto generador del conocimiento que nosotros designamos con el nombre de *concepción, concepto*. En el orden divino podemos decir que

Dios, concibiendo y engendrando de toda eternidad, en el acto por el cual El se piensa, lo que El puede y quiere manifestar de su propio pensamiento fuera de sí, *expresa* en su Hijo todas las cosas.

Extasis: *Extasis* — Es un conocimiento experimental—*cognitio experientiae*—de Dios que trae consigo la suspensión de todo acto natural humano. En esta suspensión, el conocimiento experimental de la suavidad divina supera en mucho al conocimiento especulativo de la verdad divina, III *Sent.*, d. 34, p. 1, a. 2, q. 2 ad 2. Recogida y concentrada el alma en lo más íntimo de sí misma, se encuentra transfigurada en Dios, después de reducidas al silencio todas las facultades del conocer natural. Es una unión puramente afectiva regulada por la luz divina.

Extinción: *Extinctio* — Perdonada la original culpa totalmente por el sacramento del bautismo, queda todavía la inclinación al pecado, que es la concupiscencia. Eliminarla del todo es extinguirla, lo cual no es dado al hombre viador en virtud de la gracia ordinaria. La extinción total de la concupiscencia en esta vida mortal reclama una gracia extraordinaria, un privilegio singular. San Buenaventura admite tal privilegio para la Virgen, «la cual —dice el santo Doctor—en el momento de la concepción del Hijo de Dios en su purísimo seno quedó por siempre inmune de la concupiscencia por haberse ésta extinguido radicalmente en Ella». Es que los grandes maestros de la escolástica, hasta la feliz solución formulada por el beato Juan Duns Escoto acerca de la Concepción de María, la negaban comúnmente. Consecuencia luminosa del dogma de la Concepción Inmaculada de la Virgen es su completa exención de la concupiscencia, que no es sino una derivación o secuela de la culpa original. Cf. *Concupiscencia.*

Facilitar: *Expedire* — Con este término indica el santo Doctor la actuación de ciertos hábitos que Dios concede al alma, además de las virtudes teologales y cardinales, los cuales facilitan el ejercicio de nuestras facultades, haciendo desaparecer hasta los últimos vestigios de la impotencia producida por el pecado original. Con estos hábitos puede el alma realizar actos de supererogación y más perfectos. San Buenaventura los llama *dones* (dona) por su carácter de gratuitos.

Fruto: *Fructus* — Aplicado a la vida espiritual, este vocablo equivale a fruición, o sea expresa el gozo espiritual que acompaña al acto realizado por la virtud. Por eso el santo Doctor llama a los frutos del Espíritu Santo *spiritualis refectio* o también *delectationes consequentes opera perfecta*. De aquí que para él estos frutos no son otra cosa que *fruiciones divinas.*

Gracia: *Gratia* — San Buenaventura, refiriéndose a la plenitud de carismas inherentes a la potencia afectiva del alma de Cristo, emplea la expresión «gratia singularis personae». Esta gracia es la gracia santificante de que fué revestida sin medida el alma de Cristo. Esta gracia no es sino un don creado que, haciendo deiforme el alma de Jesucristo, la habilitaba para las obras buenas y meritorias. Llámase gracia de la persona singular no porque exista en la persona en cuanto persona, sino porque informa y perfecciona una parte o elemento de la naturaleza individual subsistente en la persona. La gracia santificante en Cristo estaba, como en propio sujeto, en el alma de Cristo hipostáticamente unida al Verbo. Por eso se llama gracia de la persona singular, pues se endereza a elevar, y perfeccionar, y embellecer el alma de Cristo-Hombre, en contraposición de la gracia capital, cuyo oficio es difundirse por todos los miembros, cuya cabeza es Cristo.

Iluminación: *Illuminatio* — Irradiación que proviene de la luz. Según son diversas las luces, diversas son también las iluminaciones : de la luz corporal nace la iluminación corporal ; de la luz espiritual, la iluminación espiritual ; de la luz divina, la iluminación divina. Todo objeto de conocimiento es llamado luz : las criaturas que nos llevan a Dios, las ciencias ordenadas intrínsecamente a la teología, las cosas reveladas sobre que versa la teología ; todos estos objetos iluminadores de la inteligencia son otras tantas luces para el entendimiento que los contempla. Y luces son también la substancia espiritual del alma, sus facultades cognoscitivas, los hábitos naturales o sobrenaturales que la adornan : la gracia, la fe, el carácter sacramental, los dones del Espíritu Santo, el «lumen gloriae». En la iluminación del conocimiento concurren el objeto que se manifiesta y la facultad que lo aprehende. Y como tanto el objeto como la facultad se diversifican, se diversifica también la iluminación cognoscitiva, producto del objeto y de la facultad aprehensiva.

Imagen : *Imago* — Consiste en la representación de Dios como objeto por la criatura de una manera *próxima y distinta*. Considera las propiedades que tienen a Dios como objeto. Nos conduce al conocimiento de las atributos propios en la Santísima Trinidad. Esta representación radica sólo en los seres espirituales. Por la imagen puede la criatura semejarse a Dios por conocimiento y amor.

Infección: *Infectio* — Generalmente, tratándose de los efectos del pecado original, es palabra sinónima de *corrupción*. Pero a veces significa la corrupción acompañada de vehemencia y de acuciante prurito, como se manifiesta en la potencia generativa.

Influencia: *Influentia* — Significa, en general, la presencia de un ser sobre otro según su operación. San Buenaventura la emplea, ya sea para indicar la acción de un cuerpo sobre otro —especialmente de los cuerpos celestes superiores sobre los cuerpos inferiores—, ya sea para significar la acción de Dios sobre el alma. De un modo especial usa de este vocablo cuando habla de la gracia y de la iluminación en el conocimiento. Referente a este último, el santo Doctor entiende por influencia no solamente una acción, sino, sobre todo, el efecto producido por esta acción, o sea el *habitus* del conocimiento.

Jerárquico: *Hierarchicus* — La operación por la cual restaura Dios en nosotros la escala rota por el pecado de Adán, por la cual sube el alma hasta El, la expresa el santo Doctor con la frase *spiritus fit hierarchicus.*

Justicia original: *Iustitia originalis* — Es un don otorgado por Dios a nuestros primeros padres. Superior a los dones de la Naturaleza, no se confunde, sin embargo, con la gracia santificante. Merced a él nuestros primeros padres tenían rectitud omnímoda : su espíritu se sometía a Dios y su cuerpo al espíritu sin dificultad alguna. Gozaban de perfecta inocencia.

Juzgar: *Judicare, Diiudicare* — Este término, aplicado a las operaciones del conocimiento, equivale a *abstrahere*, abstraer. *Iudicare* es el término agustiniano equivalente a la abstracción aristotélica. Como dice el santo Doctor, II *Sent.*, d. 24, p. 1, a. 2, q. 4, ad 4: «Ad nostrum intelligere concurrit recipere et iudicare, sive abstrahere et suscipere.»

Libro: *Liber* — El libro se escribe para que sea leído. Contiene la ciencia simultánea y uniformemente. Evoca recuerdos de las cosas pasadas. Todo esto es aplicable al libro, tomado en sentido propio. Y por metáfora lo extiende San Buenaventura a diferentes realidades, hablando del «libro interior y del libro exterior», del «libro de la vida y del libro de la conciencia», del «libro escrito por dentro y por fuera», del «libro sellado». El libro escrito por dentro, o sea el libro interior, es el arte y sabiduría eterna de Dios, el divino ejemplar representantivo y causativo de las cosas que se han de crear en cuanto a sus razones e ideas; el libro escrito por fuera, o sea el exterior, es la creación, obra divina representativa y declarativa de las divinas perfecciones; el libro escrito por dentro y por fuera es Jesucristo, en quien la eterna sabiduría y su obra se hallan unidas en unidad de persona; el libro de la vida es el divino ejemplar donde está manifiesta la predestinación de los que se han de salvar en cuanto a las gracias y a la gloria, y, por último, el libro de la conciencia es la misma conciencia, donde van escritos los méritos y deméritos del hombre viador.

Llevar: *Ducere* — Ya en la forma activa—llevarnos a Dios (ducere nos in Deum)—, ya en la forma pasiva y en composición con otra palabra—ser llevados por la mano a la especulación de Dios o a las divinas perfecciones (manuduci ad speculandum Deum, manuduci in divina)—, indica la acción que ejercen en nosotros las criaturas, tanto las materiales como las espirituales, para hacernos conocer a Dios.

Mente: *Mens* — Entre las diversas acepciones en que los escolásticos emplean este término, San Buenaventura lo define como la facultad o potestad del alma de mover al entendimiento y voluntad en sus actos. Esta facultad o *mens*, juntamente con las dos potencias del alma, tienen cierta razón de imagen trinitaria. La *mens* es reformada por la gracia, y en el cielo por las dotes de la gloria. Esta *mens* equivale al libre albedrío, el cual se distingue del entendimiento y voluntad solamente con distinción de razón.

Mérito: *Meritum* — San Buenaventura distingue tres clases de mérito sobrenatural: *mérito de cóngruo*, inherente a las obras preparatorias para la justificación; *mérito de digno*, propio de las obras meritorias del justo en orden a la justificación ajena o en orden al aumento de la gracia propia, que lleva en su misma persona, y *mérito de condigno*, que es el que tienen las obras del justo en orden al premio de la vida eterna.

Motriz (razón): *Motiva (ratio)* — Este término, aplicado a las funciones del conocimiento humano, indica una acción especial de las razones eternas en el entendimiento a modo de una participación determinada de parte de ellas en la adquisición de la certeza por la inteligencia humana, haciéndole ver una verdad más alta que entraña infaliblemente su asentimiento.

Natural facultad de conocer: *Naturae iudicatorium* — Con estos términos expresa el santo Doctor la facultad natural que posee el alma de conocer, la cual está ordenada a conducirnos o guiarnos, tanto en las operaciones del conocimiento especulativo como en las del conocimiento práctico. Viene a ser como un complemento necesario de su ser, en cuanto que es una substancia espiritual e imagen de Dios.

Objeto fontal: *Obiectum fontanum* — Esta expresión la emplea San Buenaventura para indicar la luz divina, en lo que se refiere al conocimiento, como un medio de conocer, sin ser por ello objeto conocido. Es fuente del conocimiento en el pensamiento que ella fecunda, quedando, sin embargo, oculta al entendimiento humano.

Pasar: *Transire* — Cuando se emplea formando la expresión «pasar por el vestigio» designa la primera jornada del alma en su subida a Dios, que se realiza pasando por las criaturas del mundo sensible, vestigios de Dios. Si alguna vez se usa la frase «pasando por nosotros mismos», viene a significarse la segunda jornada de la subida del alma a Dios, la cual se designa técnicamente con la expresión «entrar o volver a entrar en nuestra alma». También se usa para significar el paso o traslado del alma a la paz extática.

Paz: *Pax* — Como término relativo a la mística significa dos cosas: la bienaventuranza de los pacíficos, hábito supremo entre todos los que integran el organismo espiritual, descrito por San Buenaventura, y la meta de la subida del alma a Dios, en quien ve colmadas todas sus aspiraciones al pasar perfectamente a El por extático amor.

Perfeccionar: *Perficere* — Palabra que asociada a los hábitos gratuitos expresa la actividad exclusiva de las bienaventuranzas. En relación a las facultades indica la suprema vigorización posible en la tierra, y en relación a los actos, obras perfectísimas que son como primicias de la gracia consumada, que es la gloria del cielo. Cf. *Bienaventuranzas*.

Potencias del alma: *Potentiae animae* — El alma racional es vegetativa, sensitiva e intelectiva. Ciñéndonos al alma en cuanto es intelectiva se resumen en ella todas las potencias superiores: memoria, entendimiento y voluntad, por cuya virtud se dice imagen de la Trinidad. Confróntese *Imagen*. Según San Buenaventura, la potencia central de donde se derivan las demás superiores es la potencia intelectiva, pues por ella el alma discierne lo verdadero, rehusa el mal y apetece el bien. De aquí se originan las varias divisiones y subdivisiones de potencias que adopta el santo Doctor. En primer lugar, las divisiones. La potencia intelectiva, en cuanto discierne lo verdadero, es potencia racional; en cuanto rehusa el mal, potencia irascible; en cuanto apetece el bien, potencia concupiscible. Más todavía: puesto que tanto la fuga del mal como el apetito del bien vienen a ser afecciones del alma, toda el alma—la potencia intelectiva—se divide en cognoscitiva y afectiva. Y después vienen las subdivisiones. La potencia cognoscitiva, en cuanto conoce lo verdadero como verdadero, es entendimiento especulativo; en cuanto conoce lo verdadero como bueno, entendimiento práctico; en cuanto conoce lo verdadero como bueno, pero eterno, es razón según la porción superior, y, por fin, en cuanto lo

conoce como bien temporal, razón según la porción inferior. La potencia afectiva es voluntad natural cuando sigue su natural instinto, y voluntad electiva cuando obra según la deliberación y libertad. El haberse la voluntad indiferentemente a un extremo o al otro proviene del libre albedrío, facultad de la razón y de la voluntad juntamente, donde van incluídas todas las potencias racionales del alma.

Predicar: *Praedicare* — En sentido lógico, predicar es enunciar la conveniencia o no conveniencia del predicado con el sujeto.

Rectificar: *Rectificare* — Término técnico usado por el santo Doctor para designar la actividad propia de las virtudes. Además de significar el enderezamiento de las facultades desviadas y torcidas por el pecado, nos da a entender una comunicación positiva de fuerzas para los actos indispensables de la vida de la gracia.

Reducción o resolución: *Reductio vel resolutio* — Reducir o resolver la verdad contenida en un juicio cualquiera significa volver a traer esta verdad de escalón en escalón hasta las razones eternas que la fundan, y cada vez que esto se realiza es constreñido el entendimiento a verificar que la necesidad de la verdad requiere la colaboración inmediata de Dios por la enunciación de los primeros principios de donde depende su necesidad.

Reglas eternas: *Regulae aeternae* — Estas «reglas», consideradas en el espíritu que recibe su impresión, son las disposiciones según las cuales éste juzga que tal o cual cosa no puede ser de otra manera que como es. En virtud de esto dan a la verdad percibida por la inteligencia su carácter de certeza. Por su esencia son un principio de fijeza en el conocimiento. Estas reglas se encuentran en el *arte eterna,* y en ellas se encuentran la infalibilidad e inmutabilidad del conocimiento. Cf. *Arte.*

Sabiduría: *Sapientia* — Este término tiene dos significados: primero, se refiere sólo al conocimiento, y en este caso se dice del conocimiento de las cosas divinas y humanas; segundo, significa el gusto, sabor y orden del afecto, y en este caso la sabiduría se deriva de *saborear.* En el primer modo, la sabiduría puede estar en buenos y malos por razón del entendimiento, iluminado para ver muchas cosas verdaderas de Dios y de las criaturas. En el segundo, la sabiduría está solamente en los buenos, que son los únicos capaces de gustar las cosas divinas en la parte afectiva.

Sabor perfecto: *Sapor perfectus* — La teología, la única ciencia perfecta, no es meramente especulativa. Está ordenada, sobre todo, a encender en nosotros la llama del divino amor. El hábito teológico, perfectivo del alma, abarca a un tiempo el conocimiento y el afecto, y es la sabiduría. Por su finalidad, la teología viene a ser especulativa y práctica a la vez, pero más práctica que especulativa. Su fin principal es hacernos buenos: *ut boni fiamus.* Nos lleva a la sabiduría perfecta, que se traduce en sabor perfecto, reduciéndonos al primer Principio en cuanto es premio de los méritos y término de los deseos. Cf. *Sabiduría.*

Semejanza: *Similitudo* — La «semejanza» expresa la ordenación de la criatura a Dios no sólo en cuanto que es principio y fin de ella, sino también en cuanto que Dios es el don infuso de la criatura por la gracia, que la hace deiforme y la asemeja a Dios como hija, esposa y amiga.

Sentido espiritual: *Sensus spiritualis* — Esta expresión la emplea San Buenaventura en diversas acepciones: unas veces significa una operación, no facultad, y, como tal, es la sensación o percepción espiritual, que es como el uso perfecto de los dones gratuitos del orden cognoscitivo que actúan sobre los actos del gozo sobrenatural que emanan de los dones del orden afectivo. Otras veces le da la significación de «sentido» como facultad. No faltan pasajes que con el nombre de «sentidos espirituales» indica implícitamente las facultades naturales.

Ser informado: *Informari* — Enseña el santo Doctor, siguiendo a San Agustín, que nuestra mente es inmediatamente informada de la misma Verdad. Nada de uniones substanciales del alma con Dios. Semejante información viene a resultar de la especie o semejanza divina impresa en el alma por Dios. Esta semejanza no es sino una cualidad espiritual y creada, un verdadero hábito que dispone la potencia cognoscitiva para conducirla directamente a Dios. Cf. *Semejanza.*

Sindéresis: *Synderisis* — San Buenaventura la define como un don natural que guía la voluntad dirigiéndola e inclinándola al bien, a modo de cierto peso espiritual que la lleva a desear con rectitud.

Síntoma: *Symptoma* — Son las secuelas que la enfermedad de los vicios ha dejado en el alma.

Sobre-elevación: *Sursum-actio* — Palabra propia de la mística de San Buenaventura de significación compleja. Está compuesta del adverbio *sursum* = *hacia arriba, a lo alto,* y del sustantivo verbal *actio* = *acción, operación,* vocablo que en nuestro caso toma un matiz más determinado, a saber: *acción de llevar* o *ser llevado.* Todo junto viene a significar *acción de llevar a lo alto* o *llevado hacia arriba.* Viniendo ahora a su significación real, expresa la elevación pasiva del alma, sobrepuesta ya a las cosas visibles y a sí misma, a la recepción de las iluminaciones divinas de los limpios de corazón y, sobre todo, al extático amor. Decimos «sobre todo» porque en el acto *sursumactivo,* San Buenaventura se refiere principalmente a la elevación del alma a su unión suprema con Dios mediante el extático amor. La palabra *sursumactio* la hemos traducido por *sobre-elevación.* Al decir «sobre» se quiere expresar, por una parte, que el alma está sobre las cosas visibles y sobre sí misma, y por otra, que se traslada a cosas que se hallan sobre sí misma; es decir, a Dios. Y cuando decimos elevación expresamos que el alma es llevada o elevada a Dios no por su actividad ascética, sino por la acción divina, significando así el carácter pasivo y místico del acto *sursumactivo.*

Sombra: *Umbra* — Es la representación de Dios por las criaturas de una manera *lejana y confusa.* Expresa las propiedades que tienen a Dios como causa y nos conduce al conocimiento de los atributos comunes en Dios, pero no al conocimiento de la Santísima Trinidad. Esta representación radica en los seres materiales y espirituales.

Sujeto de la teología: *Subiectum theologiae* — La teología, como toda ciencia, tiene un objeto central, del cual se predican todas las conclusiones de la

ciencia sagrada. Ese objeto, al que se reducen todas las cosas relativas a esa disciplina, se llama sujeto de la teología. San Buenaventura lo considera desde diversos puntos de vista, sin detrimento de la unidad de la ciencia teológica. Sujeto teológico fontal—*subiectum a quo*—es Dios. Sujeto teológico en cuanto expresa el medio reductivo de todas las cosas a Dios es Cristo. En cuanto expresa la finalidad de las obras es la reparación del humano linaje. En cuanto expresa el punto de enlace de los del cielo y los de la tierra es el vínculo de la caridad. ***Subiectum circa quod*** : en cuanto expresa la razón formal de considerar el objeto de la fe, es decir, lo revelado —***subiectum de quo omnia***—, es la Sagrada Escritura, que nos ofrece «lo creíble» como creíble, y propiamente la teología, que nos presenta el objeto creíble como inteligible.

Suponer: *Supponere* — Termino lógico que expresa la significación de una idea mediante determinada palabra.

Suspensión: *Suspensio* — Palabra que designa el estado del entendimiento del contemplativo que, sobrecogido de admiración a la vista de los espectáculos de la verdad, queda fijo en el objeto de su consideración. El santo Doctor propone al alma contemplativa seis grados de iluminación, que causan en ella otras tantas suspensiones que la disponen para la paz extática.

Teología: *Theologia* — En conformidad con los grandes escolásticos medievales, San Buenaventura identifica la teología con la Sagrada Escritura. Pero esta identificación no es total, sino parcial. Y en verdad ambas disciplinas sagradas, la teología y la Sagrada Escritura, las distingue por su objeto formal. Tanto la una como la otra tienen el mismo objeto : lo creíble ; es decir, lo que está revelado. Pero al paso que la Sagrada Escritura considera lo creíble en cuanto creíble, la teología lo estudia en cuanto, por el ejercicio de las facultades sobrenaturalizadas por los dones gratuitos, pasa a los dominios de la ciencia. Así y todo, el santo Doctor, al igual que los demás maestros de la escolástica, usa como palabras sinónimas la Sagrada Escritura y la teología. Y es que la teología se reduce por subalternación a la Sagrada Escritura, donde halla su autoridad y fundamento. Además, a los ojos de San Buenaventura, aunque la Sagrada Escritura no agota todo lo contenido en la revelación, con todo encierra en sus páginas explícita o implícitamente todas las verdades necesarias para la consecución de la bienaventuranza eterna. Ahí, en la Sagrada Escritura, es donde se hallan en substancia todas las cuestiones propuestas por la teología. Conocer ese «substracto» de la divina revelación, y conocerlo plenamente, transfundiéndolo a la esfera de la ciencia, es lo mismo que reducir la teología a la Sagrada Escritura. En este sentido, pues, la ciencia de la Escritura se identifica con la ciencia de la teología.

Tiniebla: *Tenebra* — Palabra que se refiere al conocimiento excesivo, caliginoso y luminoso a un tiempo : caliginoso, de parte del entendimiento, que carece de toda forma para aprehender a Dios, objeto que infinitamente lo excede, y luminoso, de parte de la divina luz en sí misma, que se manifiesta deslumbradora. A este conocimiento oscuro y claro a la vez, San Buenaventura llama también «iluminación nocturna y deliciosa». Cf. *Conocimiento.*

Trascender: *Transcendere* — Es un verbo empleado por San Buenaventura para significar la tercera jornada espiritual del alma en sus ardientes aspiraciones a la paz o los excesos mentales. Cf. *Paz.*

Verbo: *Verbum* — Este vocablo significa dicción, o sea proferir una palabra, hablar. Esta palabra, en las operaciones del conocimiento, puede uno decírsela a sí mismo en la semejanza de la idea concebida con el objeto inteligible, y entonces se tiene el verbo concebido, ***verbum conceptum***. O bien puede proferirla a otro, expresando exteriormente la idea concebida, y entonces se tiene el verbo proferido, ***verbum prolatum***. Transportados estos conceptos a Dios, tenemos que la idea que Dios tiene de sí, de toda eternidad, en todo semejante a El, es el Verbo eterno concebido y engendrado de toda eternidad. Además de esto, Dios posee la representación de las criaturas. Dar el ser a las mismas es lo mismo que decir o hablar exteriormente, o sea proferir el verbo creado y temporal. El primer Verbo es el Hijo de Dios, Dios mismo. El segundo no es Dios, sino la criatura en su relación a Dios.

Vestigio: *Vestigium* — Término que se aplica a las criaturas, tanto corporales como espirituales, en cuanto lejana y distintamente representan a Dios como a causa determinada e inconfusa—eficiente, formal y final—. Nos lleva al conocimiento de los atributos apropiados, vislumbrándose, por consiguiente, por medio del vestigio, el misterio de la Santísima Trinidad. Habla San Buenaventura de la contemplación o especulación de Dios fuera de nosotros por los vestigios y en los vestigios, y entonces se refiere a la subida progresiva del alma a Dios por medio de las criaturas materiales. Especular a Dios por sus vestigios es lo mismo que contemplarlo por medio de las criaturas sensibles, donde relucen las divinas perfecciones. Especular a Dios en sus vestigios equivale a contemplarlo no ya en el mundo, exterior a nosotros, donde está latente Dios, sino en el mundo que, en su semejanza intencional, ha entrado dentro de nosotros por las puertas de los cinco sentidos.

Virtudes: *Virtutes* — Son hábitos gratuitos que rectifican y vigorizan el alma para los actos esenciales de la vida sobrenatural.

INDICE DE NOMBRES

INDIÇE DE MATERIAS

ACABÓSE DE COMPONER ESTE VOLUMEN
EL VÍSPERA DE LA PASCUA DE
PENTECOSTÉS DEL AÑO 1945 DE
LA ERA DE GRACIA, EN
LOS TALLERES DE LA
EDITORIAL CATÓ-
LICA, S. A.
MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI